Элан Суїнджвуд

Сціслая гісторыя сацыялагічнай думкі

Сціслая гісторыя
сацыялагічнай думкі

Alan Swingewood

A Short History of Sociological Thought

Macmillan
Press Limited
1994

Элан Сўінджвуд

Сціслая гісторыя сацыялагічнай думкі

Мінск
«Тэхналогія»
1999

УДК 316(091)(075.8)
ББК 60.5Я73
С 38

Кніга выдадзена паводле дамовы
з Macmillan Press Ltd,
Houndmills, Basingstoke, Hampshire RG21 6XS

Навуковы рэдактар
Уладзімір Маруцік

Пераклаў з ангельскай мовы
Уладзімір Маруцік

Рэдактары перакладу
Алена Трусава, Вінцук Вячорка

Пераклад зроблены з выдання:
Swingewood, Alan. A Short History of Sociological Thought. — Second Edition. — Macmillan Press Ltd, 1994. — 348 p.

ISBN 985-6234-68-9

© Alan Swingewood, 1984, 1991
© Пераклад. Мастацкае афармленне.
«Тэхналогія», 1999

ЗМЕСТ

Уводзіны 11
Заўвага ў другое выданне 13

ЧАСТКА І. ПАДВАЛІНЫ САЦЫЯЛОГІІ

Раздзел 1. **Вытокі сацыялогіі** 17

Натура чалавека і сацыяльны парадак 17
Віко: навука і гісторыя 20
Мантэск'ё 22
Шатляндскае Асветніцтва 26
Праблемы метаду 28
З'яўленне класа 30
Дыялектыка сацыяльных зменаў 31

Раздзел 2. **Індустрыялізацыя і фармаванне сацыялогіі пазітывізму** 35

Эмпірызм і пазітывізм 36
Французская рэвалюцыя і сацыялогія 38
Канцэпцыя індустрыйнага грамадства: Сэн-Сымон 40
Конт і пазітыўная навука 44
Пазітывізм і дэтэрмінізм 49
Сацыялогія, палітычная эканомія і праблема падзелу працы 51
Эвалюцыянізм і сацыялагічны пазітывізм: Міл і Спэнсэр . . . 53

Раздзел 3. **Марксізм: пазітыўная навука пра развіццё капіталізму** 60

Нараджэнне марксізму 62
Адчужэнне працы 64
Канцэпцыя ідэалогіі 71
Марксаў метад: падмурак і надбудова 77

Фармаванне класаў і класавая свядомасць 81
Законы развіцця: праблема гістарычнага дэтэрмінізму 84

ЧАСТКА II. КЛАСІЧНАЯ САЦЫЯЛОГІЯ

Раздзел 4. **Крытыка пазітывізму I: Дзюркейм** 93
Дзюркейм і развіццё сацыялогіі 93
Дзюркеймаў метад: сацыяльныя факты і грамадства . . . 100
Падзел працы, згуртаванасць грамадства і канфлікт 105
Аномія 109
Самагубства і сацыяльная салідарнасць 111
Функцыяналізм, халізм і палітычная тэорыя 116

Раздзел 5. **Крытыка пазітывізму II: паняцце сацыяльнага дзеяння** 120
Разуменне і сацыяльныя навукі: Дыльтэй 120
Фармальная сацыялогія: Зімэль і ягонае паняцце "сацыяцыя" 124
Разуменне і праблема метаду: Вэбэр 130
Ідэальныя тыпы і сацыяльнае дзеянне 135
Рэлігія і сацыяльнае дзеянне: капіталізм і пратэстанцкая этыка 138
Логіка рацыянальнасці: Зімэль і Вэбэр 145
Сацыяльнае дзеянне і сацыяльная сістэма: Парэта 150

Раздзел 6. **Сацыялогія класа і панавання** 157
Марксавая тэорыя панавання 158
Дзяржава і класавае панаванне 160
Тэорыя класа: Вэбэр 166
Капіталізм, бюракратыя і дэмакратыя: Вэбэравая тэорыя панавання 169

Раздзел 7. **Марксізм і сацыялогія** 177
Марксізм пасля Маркса 177
Марксізм як рэвалюцыйная свядомасць: Лукач і яго канцэпцыя татальнасці 182
Культура і панаванне: Грамшы і ягонае паняцце гегемоніі 186

Марксізм і сацыялогія інтэлектуалаў: Грамшы 190
Лукач і Грамшы пра сацыялогію 194
Заходні марксізм і праблема сацыялогіі 198

ЧАСТКА III. НОВАЯ САЦЫЯЛОГІЯ

Раздзел 8. **Функцыяналізм** 203

Сацыялагічны функцыяналізм: агульныя рысы 208
Паняцце сістэмы 211
Функцыяналізм і дыялектыка сацыяльнага жыцця: Мэртан . 215
Функцыяналізм, сацыяльны канфлікт і сацыяльныя змены 220
Функцыяналізм і праблема стратыфікацыі 224

Раздзел 9. **Асабістасць, грамадства і сацыялогія штодзённага жыцця** 227

Тэорыя дзеяння і паняцце асабістасці: ранні і пазнейшы Парсанз 227
Псіхааналіз і асабістасць: Фройд 232
Сацыяльная асабістасць: Мід і сімвалічны інтэракцыянізм 235
Сацыялагічная фенаменалогія: Шутц і праблема штодзённае рэальнасці 240
Сацыяльнае дзеянне й інтэракцыянізм: этнаметадалогія . . 244

Раздзел 10. **Крытычная тэорыя, ідэалогія і навачаснае грамадства** 247

Мангайм: праблема ідэалогіі 248
Ідэалогія і ўтопія 253
Тэорыя масавага грамадства 254
Вытокі крытычнае тэорыі 256
Габэрмас: тэорыя крызісу 259
Эмансіпацыя і камунікацыйнае дзеянне 263

Раздзел 11. **Структуралізм** 265

Нараджэнне структуралізму: Сасюр 265
Паняцце структуры 267
Марксізм і структуралізм 273
Праблема стасункаў дзеяча і структуры: тэорыя структурацыі 277

Раздзел 12. **Новыя часы, індустрыйнае грамадства і сацыялагічная тэорыя** 279

Марксізм, індустрыйнае грамадства і Новыя часы 280

Тэорыя пасляіндустрыйнага грамадства 282

Навачаснасць і паслянавачаснасць 285

Дадатковае чытанне 287

Бібліяграфія 294

Індэкс 305

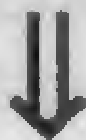
Малы тлумачальны слоўнік сацыялагічных тэрмінаў 311

ГІСТОРЫЯ САЦЫЯЛАГІЧНАЙ ДУМКІ

Вытокі

Сацыяльная думка XVIII стагоддзя
(Віко, Мантэск'ё, Сміт, Фэргусан, Русо)

XIX стагоддзе. Развіццё сацыялагічнага пазітывізму (Конт), эвалюцыянізму (Спэнсэр) і марксізму (Маркс і Энгельс).

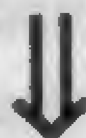


Класічная сацыялогія

Вэбэр, Зімэль, Парэта
(традыцыя інтэрпрэтацыйнае сацыялогіі,крытыкапазітывізму і эвалюцыянізму)

Крытыка пазітывізму
Дзюркеймам

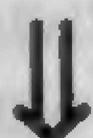
Эвалюцыя марксізму пасля Маркса
(крытыка матэрыялізму і эвалюцыянізму:
Лабрыёла, Грамшы, Сарэль, Лукач)



Новая сацыялогія

Фенаменалагічная сацыялогія
(Шуц) Фройд, Мід, Мангайм

Функцыяналізм: тэорыя сістэмы і тэорыя дзеяння (Парсанз)
Структуралізм





Тэорыя структурацыі
Крытычная тэорыя
(Габэрмас)

УВОДЗІНЫ

Гэтая кніга — не гісторыя сацыялогіі і не гісторыя сацыялагічнай тэорыі, а выбранае з гісторыі сацыялагічнай думкі, пачынаючы ад яе вытокаў у філасофіі, гісторыі і палітычнай эканоміі XVIII ст. Сацыялагічнаю думкай ёсць усведамленне і асэнсаванне грамадства як асобнага аб'екта, або сістэмы, развіццё якой вызначаюць аб'ектыўныя законы. Сацыяльная думка XVIII ст., калі мець на ўвазе тое папярэдняе азначэнне, была сацыялагічнаю, дарма што не прапанавала дарэчнага паняцця сацыяльнага, часта атаясамляючы яго з палітычным ці эканамічным. У сацыяльнай думцы XVIII ст. былі пастаўленыя, хоць і не развязаныя з сацыялагічнага пункту гледжання, шмат якія з найважнейшых праблемаў сацыяльнае навукі. Сацыялогія пачатку XIX ст. (найперш Конт, Спэнсэр, Маркс), наадварот, імкнулася акрэсліць грамадства і як складанае структурнае цэлае, і на падставе яго дачыненняў з пэўнымі інстытуцыямі, перадусім з падзелам працы, сацыяльнымі класамі, рэлігіяй, сям'ёй і прафесійнымі арганізацыямі. Грамадства тое было індустрыйным, і тэмы, з якімі мелі клопат першыя даследнікі ў галіне сацыялогіі, датычылі сацыяльнага канфлікту, адчужэння індывіда, лёсу грамады, згуртаванасці грамадства і магчымасці яго эвалюцыі. Заданнем сацыяльнае навукі было высвятленне прычынаў гістарычнага поступу. Ранняя сацыялогія даследвала вылучэнне аўтаномнай сацыяльнай сферы (або "грамадзянскай супольнасці") з цэнтралізаваных інстытуцыяў дзяржавы ("палітычнай супольнасці"). Якраз паняцце "фіналізацыі", або заканчэння гісторыі, паводле якога гісторыя мае нейкі прыхаваны сэнс, незалежны ад штодзённай дзейнасці людзей, розніць пачатковую сацыялогію ад пазнейшай класічнай і ад разнастайных школаў "сацыялагізаванага" марксізму.

Ранняя сацыялогія была дужа аптымістычная: здавалася, што дакладныя метады натуральных, або прыродазнаўчых, навук можна без праблем ужываць у навуках сацыяльных. Класічная сацыялогія паўстала як рэакцыя на тую форму пазітывістычнага навуковага мыслення. З праблем, што вывучала класічная сацыялогія, вынікаў яе песімізм: індустрыялізацыя стварае сацыяльныя структуры, праз якія асоба пачувае сябе чужою ў грамадзе, яна пераўтварае аб'екты культуры ў тавары, рацыяналізуе жыццё чалавека згодна з правіламі бюракратыч-

нае сістэмы ўлады і зусім пазбаўляе індывіда аўтаноміі. Класічная сацыялогія засяродзіла ўвагу не на грандыёзных пераўтварэннях грамадства, а на суб'екце: "валюнтарызм" і дзеянне прыйшлі наўзамен гістарычнаму дэтэрмінізму сістэмных тэорыяў XIX ст. Менавіта тое адрозненне вызначыла наступнае развіццё сацыялогіі.

Найноўшая сацыялагічная думка ўзнікла разам з руйнаваннем класічнай валюнтарыстычнай мадэлі. Панавальнай парадыгмаю зрабіўся функцыяналізм, на што паўплывала фармаванне амэрыканскай сацыялогіі па Другой сусветнай вайне. Класічная сацыялогія была амаль цалкам эўрапейскаю, але фашызм, камунізм і Другая сусветная вайна спрычыніліся да таго, што развіццё сацыялогіі было перанесенае за акіян. Новыя школы сацыялогіі — фенаменалогія, тэорыя дзеяння, структуралізм, гуманістычны марксізм, якія шмат што пазычылі з класічнае сацыялогіі, утварыліся толькі ў 60-х гадах.

Гэты працэс развіцця сацыялагічнай думкі я і паспрабаваў апісаць. Прыкладам, адбывалася шырокая дыскусія наконт марксізму і як пэўнай тэорыі грамадства, і як тэорыі, што ўплывала на развіццё класічнай і сучаснай сацыялогіі. Зрабілася нават модным даводзіць, што марксізм і ёсць сацыялогія. Я мяркую, што марксізм пэўна належыць да сацыялогіі і таму мае быць увабраны апошняй як ейная частка. Я нават лічу, што марксізм выкарыстоўвае сацыялагічныя паняцці й падыход, спрабуючы прапанаваць слушны пункт гледжання на індустрыйнае грамадства і гістарычны працэс. Шмат якія адрозненні паміж сацыялогіяй і марксізмам знікаюць самі па сабе, калі мы не будзем забывацца на дачыненні паміж цэнтралізаванаю дзяржавай і фрагментаванымі інстытуцыямі грамадства. Азначыўшы свой аб'ект вывучэння як грамадзянскую супольнасць, сацыялогія распрацавала тэорыі, якія падкрэслілі дыферэнцаванасць індустрыйнага грамадства і яго аўтаномію ад дзяржавы. Марксізм жа сфармуляваў тэорыю сацыяльнае фармацыі, заснаваную на дэтэрміністычным дачыненні эканамічнага "падмурку" да сацыяльна-культурнай "надбудовы". Менавіта сацыялагічная канцэпцыя дэцэнтралізаванага грамадства яднае разнастайныя школы сацыялогіі. Адсюль, аднак, не вынікае, быццам ёсць толькі адна сацыялогія. Ад тае пары, як узнікла класічная сацыялогія, ёсць шмат варыянтаў гэтае навукі, але ўсе яны маюць адзіны аб'ект даследвання і вельмі падобныя падыходы.

У першай частцы кнігі разгледжана гісторыя фармавання сацыялагічнай думкі — яе развіццё ў пазітывізм, эвалюцыянізм і марксізм. У другой частцы апісана складаная рэакцыя на пазітывізм і марксізм прадстаўнікоў класічнай сацыялогіі — Вэбэра, Дзюркейма, Зомбарта і Зімэля. Дзеля таго што Марксавая тэорыя адыграла значную ролю ў фармаванні класічнай сацыялогіі, у другой частцы я таксама праанлі-

заваў ягоную канцэпцыю класа і ўлады, параўнаўшы яе з Вэбэравай тэорыяй сацыяльнае стратыфікацыі. Але я не сцвярджаю, што сацыялогія развівалася ў "спрэчках з прывідам Маркса". Папраўдзе, класічная сацыялогія "спрачалася" гэтак сама з Кантам, як і з Марксам. Эпістэмалогія і маральная філасофія Канта была такая ж жыццядайная для класічнай сацыялогіі, як Гегелева дыялектыка для марксізму. У трэцяй частцы даследуецца развіццё новай сацыялогіі, перадусім сацыялагічнага функцыяналізму, і яе спробы нанова асэнсаваць адкрыцці класічнай сацыялогіі. Менавіта глыбіня таго асэнсавання сведчыць пра канвергенцыю сацыялагічнае навукі, апанаванай, здавалася б, разбежнасцю падыходаў.

Развіццё сацыялагічнай думкі ёсць вынік супрацоўніцтва і дыялога, якія ахопліваюць людзей, сацыяльныя групы і цэлыя грамадствы. Пра ўсе часы ў гісторыі сацыялогіі, нават складаныя і занядбаныя, напісаны вартыя ўвагі кнігі: Коўзэрам (1971), Джэем (1973), Кларкам (1973), Швэндынджэрам (1974) і Тэрборнам (1976). Некаторыя тэмы, напрыклад раса і пол, мы не абмяркоўвалі, бо яны не былі важныя для развіцця сацыялагічнае навукі. Як я ўжо казаў, гэтая кніга — выбранае з гісторыі сацыялогіі. Таму пры канцы я падаў спіс працаў да кожнага раздзела, з якіх чытач можа мець карысць не толькі ў вывучэнні надалей гісторыі сацыялогіі, але і ў больш спецыялізаваных студыях. Гісторыя сацыялагічнай думкі — ад Віко да Бахціна — можа лёгка ператварыцца ў "калекцыянаванне знакамітасцяў"; я імкнуўся ўнікнуць той пасткі, пільней засяродзіўшы ўвагу на найважнейшых тэмах сацыялогіі і на выдатнейшых мыслярах.

Лістапад 1983
Элан Суінджвуд

Заўвага ў другое выданне

Для другога выдання я грунтоўна паправіў выклад крытычнай тэорыі і структуралізму. Таксама зроблена некалькі меншых зменаў у раздзелах пра Маркса, Вэбэра, Дзюркейма і марксізм пасля Маркса. Спадзяюся, мне ўдалося падкрэсліць найважнейшыя высновы, каб кніга была сапраўды карысная для тых, хто вывучае сацыялогію і блізкія да яе дысцыпліны.

Жнівень 1990
Элан Суінджвуд

[illegible]

Частка I

Падваліны сацыялогіі

Раздзел 1

ВЫТОКІ САЦЫЯЛОГІІ

Калі лічыць сацыялогіяй спарадкаваную сістэму ведаў з пэўнай метадалогіяй і канцэптуальнай структурай, якія б выразна вылучалі яе як асобную дысцыпліну з уласным аб'ектам вывучэння з блізкіх да яе эканомікі, гісторыі, філасофіі і права, дык сацыялогіі не існавала ажно да XIX ст. Тэрмін "сацыялогія" на пачатку мінулага стагоддзя ўвёў Агюст Конт, хоць вывучэнне грамадства ў гістарычным і эмпірычным аспектах пачалося значна раней. Асабліва заўважным яно было ў Францыі і Шатляндыі XVIII ст., дзе ў выніку перамогі гістарычнага і навуковага ладу мыслення і доследу ранейшы інтарэс палітычнай і маральнай філасофіі да ўніверсальных і агульнагістарычных пытанняў перамяніўся ў жаданне зразумець своеасаблівасць сацыяльнага. Але гэта не азначае, што сацыяльная тэорыя XVIII ст.была сацыялогіяй, яна яшчэ заставалася мяшанкаю з палітычнай філасофіі, гісторыі, палітычнай эканоміі і *сацыялогіі*.

Прыкладам таго, як стваралася сацыялогія, могуць быць творы Мантэск'ё, Фэргусана і Мілара. Абмяркоўваючы пытанне пра развіццё сацыялогіі, трэба адрозніваць мысляроў, якія разглядалі значныя сацыялагічныя праблемы ў рэчышчы пераважна несацыялагічнага дыскурсу (Арыстотэль, Плятон, Гобс, Лок), ад сапраўдных папярэднікаў сацыялогіі, што акрэслілі метад вывучэння і паняцце грамадства як асобнага аб'екта даследвання і вылучылі дынамічную сістэму сацыяльных інстытуцыяў з палітычнай структуры грамадства.

Натура чалавека і сацыяльны парадак

Гісторыкі сацыялогіі звычайна сцвярджаюць, што падваліны навукі пра грамадства заклалі дзве тэорыі, якія папярэдзілі ўзнікненне сацыялогіі — думка класічнай Грэцыі і тэорыя "сацыяльнага кантракту". Як Плятон (427—347 гг. да Н. Х.), так і Арыстотэль (384—322 гг. да Н. Х.) разглядалі грамадства як нейкую цэласць, нібы арганізм, дзе складовыя часткі абавязкова дапасаваныя да цэлага. З тых двух мысляроў асабліва Плятон падкрэсліваў еднасць грамадскага арганізма, ён апіс-

ваў часткі з увагі на сацыяльнае цэлае. Арыстотэль жа, наадварот, акрэсліў грамадства як дыферэнцаваную сістэму, дзе асобныя элементы хоць і ўваходзяць у склад цэлага, але застаюцца незалежныя ад яго. Такім чынам, Плятон уважаў грамадства за інтэграваную сістэму, угрунтаваную на падзеле працы і сацыяльнай няроўнасці. Здароўе грамадства, або сацыяльны парадак, было для яго вынікам "разумнага заканадаўства", у якім інтарэсы цэлага панавалі над інтарэсамі асобных частак. Таму сваю ідэальную дзяржаву Плятон апісаў як пэўную форму камунізму, дзе асобныя інстытуцыі, прыкладам прыватная ўласнасць або сям'я, функцыянуюць, падпарадкуючыся вышэйшаму цэламу — грамадству.

Арыстотэлевая канцэпцыя грамадства была таксама антыатамістычнаю: супольніцтва як дыферэнцаваная сістэма складаецца не з асобаў, а з групаў. На думку Арыстотэля, вытокі грамадства трэба шукаць у натуры чалавека; калі ўжо людзі паводле свае прыроды істоты сацыяльныя і палітычныя, дык чалавеку наканавана жыць у грамадзе. Грамадства складаецца з сацыяльных групаў, якія ўтварыліся на падставе выканання пэўнай функцыі й памеру маёмасці (земляробы, вайскоўцы, купцы; багацейшы, бяднейшы і сярэдні клас). У Арыстотэлевай "Палітыцы" поўна меркаванняў пра сутнасць грамадства з сацыялагічнага гледзішча, таму яе можна лічыць адной з першых сістэматычных спробаў аналізаваць і класіфікаваць грамадскія з'явы, прыкладам дзяржаўнае кіраванне, або ўрад, паводле іх ідэальных тыпаў (тыранія, алігархія, дэмакратыя). Але сацыяльная думка Арыстотэля засталася ў рэчышчы традыцыйнай палітычнай філасофіі. Як і Плятон, ён не паказаў выразна розніцы паміж дзяржавай і грамадствам. Апрача таго, паводле Арыстотэля, грамадскія ўстановы паходзяць з падставовых чалавечых інстынктаў, напрыклад пажадлівасці, што вымушае людзей яднацца ў хаўрусы дзеля паўнейшага выяўлення чалавечае натуры. Грамадства, такім чынам, ёсць праяваю прыроджанай сацыяльнасці чалавека, ■ грамадскія дачыненні — увасабленнем таго сацыяльнага інстынкту. Гэтыя меркаванні Арыстотэля не дазвалялі тлумачыць грамадства як вынік дзеяння аб'ектыўных законаў і гістарычных працэсаў.

Погляд Арыстотэля на свет як нязменную рэч панаваў ажно да XVI ст. Сярэднявечча не нарадзіла філасофіі, зарыентаванай на тлумачэнне сацыяльных зменаў і свецкае абгрунтаванне палітычных абавязкаў. Тэорыя сацыяльнага кантракту паўстала як альтэрнатыўны светапогляд, яна адкінула паняцце Боскага Права і рэлігійнае разуменне палітычнага суверэнітэту. Тэорыя сацыяльнага кантракту бачыла вытокі супольніцтва ва ўсталяванні паміж людзьмі кантрактных абавязкаў і сацыяльных дачыненняў. Натура чалавека і тут засталася важным складнікам тэорыі, але Арыстотэлевае паняцце прыроджанае сацыяльнасці

чалавека было заменена ў працы Томаса Гобса (1588—1679) на паняцце асацыяльнай, эгаістычнай, індывідуалістычнай людскасці. У даграмадскім, або натуральным, стане чалавецтва, даводзіў Гобс, не існавала сацыяльнае сувязі і панавалі стасункі, уласцівыя часам вайны. Мірная і згуртаваная грамадзянская супольнасць зрабілася магчымаю адно праз адмаўленне асобы ад пэўных правоў: абавязак выконваць сацыяльны кантракт злучыў асобу з суверэннаю дзяржавай, якая, уводзячы пазітыўнае права, гарантавала лад і згоду ў грамадстве.

Тэорыя сацыяльнага кантракту падрыхтавала ўмовы для стварэння свецкай сацыяльнай тэорыі, дарма што засталася на пазіцыі, згодна з якою прырода чалавека асацыяльная. Грамадства тлумачылі як вынік чалавечае, а не Боскае дзейнасці. Не ўсе мысляры, што спавядалі тэорыю сацыяльнага кантракту, былі, аднак, такія песімісты, як Гобс: Джон Лок (1632—1704) даводзіў, што за натуральным станам чалавецтва паміж людзьмі панавалі згода, зычлівасць і добрыя стасункі, звады ж і разбежнасць асабістых інтарэсаў сталіся вынікам з'яўлення прыватнае ўласнасці й сацыяльнае няроўнасці. Абодва, і Гобс, і Лок сцвярджалі, што сутнасць грамадства абумоўлена гісторыяй, але дапасавалі гэткае разуменне сацыяльнага да ідэі перадграмадскай, пазагістарычнай натуры чалавека: эгаістычнай у Гобса і зычлівай у Лока. У XVIII ст. Жан Жак Русо яшчэ болей развіў уведзеную Локам дыхатамію паміж сацыяльнаю прыродай чалавека ў натуральным стане і сапсаванаю, эгаістычнаю, уласціваю чалавеку навачаснага грамадства: людскасць, створаная прыродаю, была для яго цалкам процілеглая людскасці, створанай грамадствам і культураю.

У творах Арыстотэля, Плятона, Гобса, Лока і Русо прааналізаваныя шматлікія сацыялагічныя пытанні, датычныя праблемаў сацыяльнае дыферэнцыяцыі, няроўнасці, грамадскіх дачыненняў і канфліктаў, развіцця падзелу працы і прыватнае ўласнасці, але тая акалічнасць не ператварае названых мысляроў у сацыёлагаў. Лок быў большы за Арыстотэля сацыёлаг, бо аналізаваў уласнасць і дыферэнцыяцыю грамадства; Русо быў большы за Лока сацыёлаг, бо ўсвядоміў, што грамадства нараджае складанейшыя патрэбы і такім чынам ускладняе чалавечую прыроду ў параўнанні з той, што існавала за натуральным станам чалавецтва. Але да XVIII ст. у філасофіі панавала мала да чаго прыдатнае паняцце сацыяльнага: грамадства азначалі не як аб'ектыўную сістэму свецкіх інстытуцыяў і працэсаў, а як вынік дзейнасці пазасацыяльных сілаў і дабравольнай згоды людзей пад час фармавання навачаснае дзяржавы. З дапушчэння, што прырода чалавека ёсць асновай грамадства і сацыяльнага парадку, вынікаў погляд на сацыяльнае як на іманентную і трансгістарычную з'яву. Не існавала паняцця грамадства як складанае сістэмы з рознымі роўнямі — эканамічным, палітычным,

культурным, якая залежала б ад пэўных аб'ектыўных законаў. Таму сапраўднымі папярэднікамі сацыялогіі былі хіба Джамбатыста Віко і барон дэ Мантэск'ё.

Віко: навука і гісторыя

"Новая навука" Джамбатыста Віко (1668—1744) упершыню пабачыла свет у 1725 г. і была адною з найбольш прыкметных з'яваў у сацыяльнай думцы пачатку XVIII ст., бо прапанавала шырокі параўнальны аналіз гісторыі культуры, дзе абмяркоўваліся пытанні паходжання ўласнасці, рэлігіі, развіцця мовы, мастацтва і літаратуры. Трэцяе выданне кнігі выйшла ў 1744 г., за чатыры гады перад апублікаваннем "Духу законаў" Мантэск'ё, разам дзве тыя кнігі былі першымі сур'ёзнымі спробамі тэарэтычна асэнсаваць грамадства як арганічнае цэлае і прымеркаваць яго культуру, вартасці ды інстытуцыі да пэўнае ступені гістарычнай эвалюцыі.

У "Новай навуцы" Віко спрабаваў неяк патлумачыць гісторыю, азначыўшы яе як працэс, што праходзіць праз тры адметныя стадыі: эпоху багоў, эпоху герояў і эпоху людзей, надаючы ёй, такім чынам, нутраны, прыхаваны сэнс. Але тэорыя Віко мела, відаць, меншае значэнне, чым ягоная спроба дастасаваць наяўныя навуковыя паняцці да вывучэння грамадства. Пачатковым пунктам ягонае канцэпцыі было сцверджанне гуманізму — творчай, чыннай ролі суб'екта. "У цемрадзі ночы... — пісаў ён, — якая ахінае далёкую мінуўшчыну, "свеціць вечнае і нязгаснае святло веры, непадлеглае ніякаму сумневу: грамадзянская супольнасць была напэўна створаная людзьмі" (Vico, 1948, раздзел 331). Віко, такім чынам, адкінуў традыцыйнае паняцце чалавечае натуры, уласцівае сацыяльнай думцы Арыстотэля, Гобса і Лока; паводле галоўнага пастуляту "Новае навукі", супольніцтва ёсць гістарычнаю з'явай; грамадскія ўстановы і дачыненні былі акрэсленыя ім як вынік чалавечай дзейнасці. На думку Віко, грамадства і чалавечая прырода — зменлівыя катэгорыі: ён лічыў, што натура чалавека грунтуецца на пэўных прынцыпах, якія выяўляюцца ў гістарычным развіцці такой інстытуцыі, як сям'я. Дынамічны характар гісторыі, абвешчаны Віко, цалкам процілеглы антыгістарычнаму рацыяналізму тэорыі сацыяльнага кантракту, дзе грамадства лічылі ўвасабленнем нязменнай прыроды чалавека і сцвярджалі статычнае паняцце сацыяльнага, якое не магло ўвабраць багацця і разнастайнасці актуальных традыцыяў і звычаяў, ды патлумачыць, якім чынам элементы мінулага захаваліся да Новых часоў.

Прапанаванае Віко паняцце гісторыі як працэсу творчай дзейнасці людзей заўважна розніла ягоную сацыяльную думку ад механістычнага матэрыялізму Гобса і Лока, якія падкрэслілі вызначальны ўплыў ася-

роддзя на ўчынкі чалавека. Віко таксама быў у апазіцыі да рацыяналізму прыродазнаўчых навук: у "Новай навуцы" ён адкідаў шмат якія дапушчэнні Ньютана, Галілея і Дэкарта. Дэкарт, рацыяналістычная сістэма якога мела найвялікшы ўплыў на філасофію і навуку тых часоў, меркаваў, што адзіныя пэўныя веды дае фізіка і матэматыка. Ён прапанаваў метад, названы "геаметрычным", які, на ягоную думку, мусіць быць спосабам тлумачэння як натуральнага, так і сацыяльнага свету. Таму за праўдзівыя ён лічыў толькі дэдукцыйныя веды, якія былі дастасаваннем агульных і пазачасных правілаў да рэчаіснасці. Але сама матэматыка, даводзіў Віко, створаная чалавекам, і веды, якія вынікаюць з матэматычных выразаў, праўдзівыя, бо іх сфармулявалі самі людзі. Такім чынам, Віко сцвярджаў адзін з сваіх рэвалюцыйных прынцыпаў, паводле якога людзі могуць ведаць толькі тое, што самі стварылі: праўда (*verum*) і зробленае (*factum*) — тоесныя. Таму не магло быць гаворкі пра тое, каб проста занатоўваць, парадкаваць і назіраць рэчаіснасць, як гэта робіцца ў фізічных навуках, бо "супольніцтва напэўна створанае людзьмі й таму яго прынцыпы можна адшукаць у нашым уласным розуме". Тое, што Віко адрозніваў "нутраныя" веды ад "вонкавых", вынікае з яго гуманістычнай, антымеханістычнай і антыдэтэрміністычнай пазіцыі: наяўныя веды пра вонкавы свет цалкам недарэчныя як падмурак навукі пра чалавека, бо ў іх не бярэцца пад увагу дзейная прырода культуры, творчасць паніжаецца на карысць створанага.

Таму аб'ект вывучэння ў натуральных навуках, паводле Віко, розніцца ад аб'екта навук пра чалавека. Сацыяльная тэорыя мае засяродзіць увагу на суб'екце як актыўным дзеячы, на яго чыннасці й меркаваннях ягонага розуму. Але, не зважаючы на ўсе рэвалюцыйныя высновы "Новае навукі", а можа, акурат праз іх, яе ўплыў амаль не азваўся ў творах найвыдатнейшых філосафаў і тэарэтыкаў палітыкі XVIII ст. — часоў Асветніцтва. Ажно да XIX ст. твору Віко не аддавалі належнае ўвагі. Ягоная канцэпцыя грамадства як арганічнага, інтэграванага цэлага была цалкам процілеглая атамістычнаму індывідуалізму філасофіі французскіх матэрыялістаў. Але твору Віко ўласцівая адна рыса, адметная для мыслення XVIII ст., якая дарэшты выявілася ў халістычных тэорыях грамадства і культуры, распрацаваных у наступным стагоддзі спачатку Гегелем, а пазней Контам і Марксам. Гуманістычны гістарыцызм Віко быў важны для галоўнай, як у Гегеля, так і ў Маркса, тэзы, што кожны чалавечы ўчынак мае значэнне толькі з увагі на цэлае грамадства. Яны акрэслілі гісторыю як працэс, які ўзгадняе супярэчлівыя і хаатычныя дзеянні асобаў гэтак удала, што яны ствараюць арганічнае цэлае. Пры канцы "Новае навукі" Віко зноў вяртаецца да свайго "першага неаспрэчнага прынцыпу", але дадае:

Гэты свет, які, безумоўна, паходзіць з розуму, часта ператвараецца, калі-нікалі ў нешта зусім адменнае, што заўсёды мае перавагу над тымі мэтамі, якія вызначаюць для сябе людзі... Людзі хочуць задаволіць свой жывёльны юр і зрачыся сваіх дзяцей, але ўрачыста бяруць цнатлівы шлюб, з якога паўстае сям'я. Бацькі прагнуць без абмежаванняў карыстацца з улады над сямейнікамі, яны падначальваюць іх цывільнаму кіраванню, з якога паўстаюць гарады (Vico, 1948, раздзел 1108).

Паняцце неспадзяваных наступстваў сацыяльнага дзеяння было распрацаванае Віко як частка ягонай агульнай тэорыі грамадскіх зменаў. Як мы пабачым далей, яно зрабіла прыкметны ўплыў на сацыяльную тэорыю XVIII ст.

Мантэск'ё

Філасофія XVIII ст. засталася абыякавай да гуманістычнага гістарыцызму Віко. Калі Мантэск'ё наведаў Венецыю, дык "Новая навука" ўжо была добра вядомая, але ці ён чытаў, ці хаця набыў тую кнігу, пра тое няма ніякіх звестак. Менавіта Мантэск'ё, а не Віко, быў мысляром, погляды якога ўздзеялі на сацыялагічныя студыі прадстаўнікоў шатляндскае школы: Фэргусана, Сміта й Мілара. Як і шмат хто з інтэлектуалаў XVIII ст., Мантэск'ё не быў адмыслоўцам, ён быў проста чалавек, абазнаны ў класічнай літаратуры і філасофіі. Хоць у ягоным творы спалучыліся вывучэнне гісторыі, палітычная навука, крытыка, палітычная тэорыя і сацыялогія, пра яго выпадае пісаць як пра першага і найвыдатнейшага сацыёлага часоў Асветніцтва. У прадмове да "Духу законаў" (1748) ён сам падкрэсліў навуковую зарыентаванасць працы: "Я вывеў законы не з уласных дапушчэнняў, а з самой натуры рэчаў". Мантэск'ё меў такую рэпутацыю, што ў 1767 г. Эдам Фэргусан у роспачы занатаваў: "...калі я згадваю ўсё, што... напісана Мантэск'ё, дык мне займае мову, каб разважаць пра дачыненні людзей".

Мантэск'ё, зрабіўшы дэталёвы гістарычны аналіз, шырэйшы і больш сістэматызаваны за той, які можна знайсці ў папярэдніх сацыяльных тэорыях, здолеў апісаць грамадства як сістэму і, што яшчэ важней, паспрабаваў выявіць прычыны разнастайных грамадскіх з'яваў. Хоць законы грамадскага жыцця ёсць увасабленнем чалавечага розуму, усё адно іх трэба неяк дастасаваць да навакольнага асяроддзя, у якім існуе грамадства, і яго інстытуцыяў. Законы і звычаі прааналізаваныя ім на падставе іхных дачыненняў з сацыяльнай сістэмаю; роля заканадаўцы — узгадніць артыкулы "ідэальнае" канстытуцыі з аб'ектыўнаю сітуацыяй, або "асяроддзем". Менавіта гэты аспект навукі Мантэск'ё Эміль Дзюркейм лічыў найважнейшым для развіцця сацыялогіі: пага-

дзіцца з думкаю, быццам толькі заканадаўцы закладаюць канстытуцыі і грамадскія звычаі, усё адно што адмовіць "пэўны прычынны парадак у чалавечым супольніцтве, бо калі б гэта было праўдаю, дык законы, звычаі і інстытуцыі залежалі б не ад нязменнай сутнасці грамадства, але ад выпадку, які б вылучыў аднаго заканадаўцу з шэрагу іншых" (Durkheim, 1965, с. 11—12).

Тое, што Мантэск'ё адхіліў такое меркаванне, добра відаць з ягонае прадмовы да "Духу законаў":

Я перадусім разгледзеў грамадства і ў выніку лічу, што тая бясконцая разнастайнасць законаў і звычак, якую мы бачым навокал, ёсць не толькі дзівацтва нашага ўяўлення.

А ў першай кнізе ён дадае:

Людзі, якія вераць, быццам сляпы лёс стварыў разнастайныя рэчы, што бачым мы ў гэтым свеце, кажуць вялікае глупства; бо няма глупства, большага за тое, калі думаюць, быццам сляпы лёс мог стварыць разумных істот (Montesquieu, 1949. Кніга 1, раздзел 1).

Мантэск'ё даводзіў, што хоць грамадства здаецца хаатычным і неаднастайным, але па-за паверхняю грамадскага жыцця ёсць нейкая сістэма, якая вызначае рэгулярнасць у паводзінах людзей, функцыянаванні грамадскіх установаў і законаў. Такім чынам, сацыяльныя інстытуцыі і працэсы ёсць прадукт пэўных матэрыяльных варункаў, якія можна даследваць з дапамогаю эмпірычнага і гістарычнага аналізу. Паміж тымі аб'ектыўнымі чыннікамі існуе трывалая повязь. У даследванні Рымскай імперыі (1734) Мантэск'ё пісаў:

Зусім не выпадак кіруе светам. Зірніце на рымлянаў, якія працяглы час, пакуль кіраваліся адным планам, мелі поспех, а потым, калі пачалі кіравацца іншым планам, зазналі няспынную чараду паразаў. Існуюць агульныя прычыны, маральныя і фізічныя, актуальныя для кожнае манархіі, якія спрыяюць яе росквіту і захоўваюць яе... Усе выпадкі падпарадкуюцца тым прычынам (Montesquieu, 1965, с. 165).

Усе грамадскія з'явы ўзаемазалежныя, "кожны асобны закон навязаны да іншага". Сваю тэорыю грамадства Мантэск'ё, такім чынам, выкладаў болей у халістычных, чым у атамістычных паняццях; грамадства, на ягоную думку, ёсць аўтаномным, інтэграваным цэлым.

Мантэск'ё перадусім цікавіўся формамі дзяржаўнага кіравання. Але вылучаныя ім тыпы ўрада былі напраўду формамі грамадства. Дзеля таго што законы трэба ўзгадняць з асяроддзем, у якім існуе грамадства, Мантэск'ё спрабаваў больш дакладна акрэсліць асяроддзе як сістэму, што складаецца з глебы і клімату, заняткаў людзей, рэлігійных інстытуцыяў, "гандлю, звычак і традыцый". Ягоны аналіз законаў значна шырэйшы за палітычны, бо калі законы адлюстроўваюць "дух" грамадства як нейкага цэлага, дык адрозненне паміж палітычным і сацыяль-

ным робіцца цалкам фармальным. Хоць ён і прыняў Арыстотэлеву класіфікацыю формаў дзяржаўнага ладу (рэспубліка, на ягоную думку, улучае ў сябе арыстакратыю і дэмакратыю, манархію і дэспатыю), але засяродзіў увагу на аналізе размеркавання і выкарыстання ў іх улады, а таксама на "духу", або прынцыпах, якія адрозніваюць пэўныя тыпы дзяржаўнага кіравання, — цноце (рэспубліка), гонары (арыстакратыя) і страху (дэспатыя).

Мантэск'ё падкрэсліваў, што ягоную класіфікацыю складаюць не рэальныя, а ідэальныя тыпы: калі рэспубліканская форма дзяржавы адметная сваёй цнотаю, або беззаганнасцю (дзеля ашчаднасці й роўнасці грамадзян той дзяржавы), дык адсюль не вынікае, быццам усе рэспублікі не маюць заганаў толькі таму, што так "павінна" быць. Формы ўрада, паводле Мантэск'ё, ёсць напраўду ідэальныя тыпы, лагічныя пабудовы, пазбаўленыя шмат якіх дэталяў гістарычнай рэчаіснасці, каб палегчыць аналіз. Тая метадалагічная пазіцыя выразна вылучае яго з класічнай палітычнай традыцыі, закладзенай Арыстотэлем. Узоры дзяржаўнага кіравання, паводле Арыстотэля, па сутнасці пазачасныя, універсальныя абстракцыі, якія грунтуюцца на абмежаваным гістарычным досведзе. Тлумачэнне Мантэск'ё таго, якія дачыненні мае сацыяльнае з палітычным, прапануе напраўду класіфікацыю як тыпаў урада, так і тыпаў грамадства.

Але, вымкнуўшы з традыцыі палітычнае філасофіі, Мантэск'ё не патрапіў прапанаваць тэорыі, якая патлумачыла б змены, што адбываюцца ў грамадстве: ён не аналізаваў, якім чынам адзін тып грамадства ператвараецца ў іншы. Ягоная тыпалогія была сінхроннаю, бо ён меў на мэце апісаць, як тыповыя складнікі розных формаў грамадства яднаюцца ў нейкую цэласць; сацыялагічны "фармалізм" Мантэск'ё быў, такім чынам, нячуйны да праблемы генэзы і зменаў. Важнае пытанне пра трансфармацыю грамадства не было ім сфармуляванае, і ў тым аспекце падыход Мантэск'ё быў не надта гістарычны. Ягоная фармальная класіфікацыя, хоць і была важнаю для распрацоўкі сацыялагічнага метаду, замінала з'яўленню паняцця дынамічнай грамадзянскай супольнасці. Шатляндскія асветнікі болей за Мантэск'ё былі дасведчаныя ў праблеме грамадскіх зменаў, хоць і абавязаныя яму за тыпалогію грамадстваў і фармальнае тлумачэнне гісторыі. Яны імкнуліся вылучыць тыя складнікі грамадства, якія вызначаюць яго трансфармацыю.

З сінхранічнага погляду Мантэск'ё на формы дзяржаўнага кіравання выходзіла ягонае азначэнне грамадства як сістэмы, дзе разнастайныя элементы маюць сэнс толькі як часткі цэлага. Складнікамі, якія вызначаюць характар сістэмы, зрабіліся клімат і ландшафт. Іншыя пісьменнікі адно баранілі магчымасць сацыяльнага аналізу з гледзішча геаграфіі,

Мантэск'ё ж быў першы, хто прааналізаваў уздзеянне геаграфічных фактараў на структуру грамадства. Ягоная канцэпцыя асяроддзя ўлучала паняцце сістэмы, дзе палітычная "надбудова" і культура выяўляюць дух цэлага грамадства. Мантэск'ё, вядома, перабольшваў значэнне геаграфіі: самагубствы, нявольніцтва, шлюбы — усё чыста ён механістычна і прычынна падпарадкаваў пэўным кліматычным умовам і геаграфічнаму размяшчэнню краіны. Але па-за ўсімі тымі довадамі відаць, безумоўна, ягоная навуковая інтэнцыя. Апрача таго, Мантэск'ё не сцвярджаў суцэльнага маністычнага падыходу: маральныя прычыны былі для яго так рэальныя, як і фізічныя; у XIX кнізе "Духу законаў" ён пісаў:

На людзей уплываюць разнастайныя чыннікі: клімат..., рэлігія..., законы..., пастановы ўрада..., мараль і звычаі, якія фармуюць агульны дух нацыі. Што да прапорцыі, дык у кожнай краіне адзін з тых чыннікаў бывае мацнейшы, іншыя нагэтулькі ж слабейшыя. Дзікуны амаль цалкам залежаць ад прыроды і клімату; кітайцы ж кіруюцца звычаямі.

Значыць, структуру кожнага грамадства вызначае не адзін, а шматлікія фактары; грамадства ёсць вынікам дапасавання адзін да аднаго мноства элементаў. Сацыяльны поступ пакрысе аслабляе ўплыў фізічных складнікаў грамадства і ўзмацняе маральныя. Роля заканадаўцы — дасягнуць раўнавагі паміж фізічнымі й маральнымі чыннікамі; апошнія, папраўдзе, болей прыдатныя для кіравання людзьмі. Асяроддзе ёсць, такім чынам, прастора, шматкаўзальная структура, у якой дзеюць фізічныя і маральныя фактары; гэта дазволіла Мантэск'ё ўзяць пазіцыю валюнтарызму: заканадавец робіцца пасярэднікам паміж уплывам маралі, які мацнее, і ўздзеяннем фізічнага, якое слабее. Але ў сваёй тэорыі грамадства Мантэск'ё міжволі лічыў асобу толькі прыладаю гістарычных падзей, другарадным складнікам сацыяльнае сістэмы, азначанай як няспынныя дачыненні маральных і фізічных сілаў, што ўвасабляюцца ў духу нацыі. Цнота, гонар або страх вызначаюць характар цэлага грамадства і захоўваюць сацыяльны парадак.

Найважнейшым у даследзінах Мантэск'ё была ягоная спроба выявіць узор дачыненняў паміж рознымі складнікамі грамадства; бо па-за бачнаю разнастайнасцю і хаосам сацыяльнае рэчаіснасці мае існаваць структура, або сістэма, якая, калі яе аднойчы выявіць, тлумачыць прычыны разнастайнасці грамадскіх з'яваў і вызначае іхны сэнс. Пачатак ягонага разважання пра феадальную сістэму малюе цудоўны вобраз, які сімвалізуе тое памкненне:

Феадальныя законы ўтвараюць надзвычай прыгожы краявід. Стары шанаваны дуб узнімае ганарлівую вяршаліну да нябёсаў, вока зда-

лёк бачыць яго разложыстыя галіны, а калі апынешся бліжэй, дык пабачыш і камель, але не пазнаеш, дзе корань: каб яго адшукаць, мусіш капаць зямлю (Montesquieu, 1949, кніга XXX, раздзел I).

Тое заданне атрымалі ў спадчыну Эдам Фэргусан і Джон Мілар.

Шатляндскае Асветніцтва

Як я ўжо зазначыў, атамістычны індывідуалізм французскага Асветніцтва перашкаджаў далейшаму развіццю сацыялагічнай канцэпцыі Мантэск'ё, найперш ягонага паняцця грамадства як з'яднанай, сістэмнай цэласці. Прыкладам, у Энцыклапедыі — праекце Дзідро — не было артыкула пра грамадства; падобна да Дзідро і Вальтэр заставаўся ў рэчышчы індывідуалістычнага рацыяналізму і філасофіі скептыцызму французскае думкі другой паловы XVIII ст. Адзіным выняткам тут быў Русо, бо, як я казаў вышэй, пад час абмеркавання тэорыі сацыяльнага кантракту, тэмы ягоных твораў былі скрозь сацыялагічнымі. У "Сацыяльным кантракце" (1762) і "Разважанні пра паходжанне грамадскай няроўнасці" (1755) Русо прааналізаваў узнікненне ўласнасці і яе дачыненне да падзелу працы, сацыяльнае няроўнасці ды канфлікту. Як і Мантэск'ё, ён усвядоміў своеасаблівасць сацыяльнага і азначыў грамадства як згоднае цэлае, дзе асабістыя інтарэсы людзей лучацца ў агульную, паспалітую волю. Такім чынам, грамадства — не просты збор індывідаў. Але адрозна ад Мантэск'ё Русо болей дбаў пра развязанне праблемы генэзы грамадства, бо, на ягоную думку, апошняе ёсць вынікам пагаднення, актам згуртавання, што стварае маральны і грамадскі лад, вышэйшы за ўсе асабістыя волі, якія ён яднае. Такім чынам, грамадства рабілася вынікам дзейнасці як прыроды (пачатковы натуральны стан і натуральны чалавек), так і прынцыпаў розуму. Якраз гэтая рыса адрознівае канцэпцыю грамадства Русо ад тэорыі Мантэск'ё. Згодна з Мантэск'ё, грамадства будуецца з аб'ектыўных структураў, або элементаў; паводле ж Русо, яно — арганізм, які ўтвараецца з волі асобных людзей, згуртаваных у квазімістычную агульную волю.

Менавіта Мантэск'ё зрабіў большы ўплыў на развіццё сацыялогіі. А другой палове XVIII ст. група інтэлектуалаў, што працавалі ў Глазга і Эдынбурзе, пасунула вывучэнне грамадства ў кірунку, процілеглым таму, які быў уласцівы тэорыі сацыяльнага кантракту. Здабыткі Дэйвіда Г'юма* (1711—1776), Эдама Сміта (1723—1790), Эдама Фэргусана (1723—1816), Джона Мілара (1735—1801), а таксама гісторыка Уільяма

---

* У расейскай філасофскай літаратуры прозвішча гэтага шатляндскага філосафа (Hume) перадаюць як Юм. — *Заўвага перакладніка.*

Робэртсана (1721—1793) былі гэтак заўважныя, што Эдынбург пачалі называць "паўночнымі Афінамі", раўнуючы яго з Парыжам — найбуйнейшым асяродкам навукі другой паловы XVIII ст. Паводле тых даследнікаў, грамадства як асобны аб'ект вывучэння нельга разглядаць як вынік пагаднення паміж асобаю і ўрадам, яны акрэслілі яго эмпірычна, як пэўную сістэму з натуральнаю або "тэарэтычнаю гісторыяй".

Што да шматлікіх каментароў пра інтэлектуальныя здабыткі шатляндскага Асветніцтва, дык увагу ў іх перадусім аддавалі яго даробку ў філасофію і эканоміку, сацыялагічная ж дзялянка заставалася занядбанаю. Але Сміт, Фэргусан і Мілар акрэслілі найважнейшыя сацыялагічныя праблемы, аналізуючы ролю ўласнасці ў грамадскім жыцці, формы дзяржаўнага кіравання, развіццё падзелу працы і мовы, хоць тыя праблемы былі тэмамі не толькі іхных студыяў, але складалі змест сацыялагічнай думкі й тэарэтычных разважанняў у шырокім рэчышчы эканомікі, філасофіі ды гісторыі.

Як найменей сацыёлагам сярод тых інтэлектуалаў можна лічыць Дэйвіда Г'юма, аднак ягоны ўплыў на Сміта і Мілара вельмі значны. Г'юм быў эмпірык: практыка, факт, карыснасць былі асновай ягонае эпістэмалогіі і сацыяльнае філасофіі. Ён адмаўляў тэорыю грамадства як выніку пагаднення, даводзячы, што бачыць прычыну ўзнікнення палітычнай супольнасці ў дабравольнай згодзе асобаў — гэта значыць не зважаць на гістарычны досвед чалавецтва і факты. Узапраўды ж тэорыю сацыяльнага кантракту ён адкідаў, бо ёй бракавала сацыялагічнасці. Грамадства нельга патлумачыць дэдукцыйна, з нейкіх універсальных прынцыпаў чалавечае прыроды, бо, хоць яму і ўласцівая аднастайнасць, але яна створаная сацыяльным кантэкстам, найперш адукацыяй, традыцыямі ды звычаямі. Г'юм падкрэсліў ролю сацыяльных фактараў, якія вызначаюць характар чалавека. Адзін з найбольш уплывовых — спагада. Яе сацыяльная прырода відавочная, бо "ўзаемазалежнасць людзей ва ўсіх чыста грамадствах такая вялікая, што кожнае дзеянне не будзе дасканалым, пакуль не ўзгодніцца нейкім спосабам з паводзінамі іншых асоб, ад якіх патрабуецца, каб яны адказалі адпаведна памкненням дзеяча". У развагах пра справядлівасць Г'юм зазначаў, што яна ўводзіцца на падставе супольнае згоды, "калі кожнае дзеянне чыніцца з надзеяй, што іншыя будуць рабіць гэтаксама". Спагада мае сацыяльны характар, бо "схільнасць да хаўрусу і жыцця ў грамадзе моцная ва ўсіх разумных істот". Гэтак жа ён даводзіў, што традыцыі й звычкі — не ірацыянальныя сілы, а чыннікі, што спрыяюць належнаму функцыянаванню грамадства. Г'юм не патрапіў асэнсаваць грамадства як сістэму, і ўвогуле ягоная канцэпцыя засталася атамістычнаю, а метад дэдукцыйным. Такім чынам, хоць аб'яднанне людзей у грамадства, на ягоную думку, і вынікае з натуры ча-

лавека, але больш клопату Г'юм меў з формамі сацыяльнасці, якія набывае чалавечая прырода ва ўмовах грамадства. Ён заўсёды азначаў чалавечае дзеянне як сацыяльнае, бо яно зарыентаванае на дзеянні іншых людзей: "Пакіньце чалавека ў самоце, і ён страціць усе чыста ўцехі, акрамя задавальнення або пачуццёвага, або адцягнена-разумовага кшталту; бо ўсе памкненні ягонай душы не будуць адгукацца ў адпаведных рухах душы ягонага блізкага". Несацыяльны чалавек, які нібыта існаваў у натуральным стане, ёсць адно "фікцыяй філасофіі".

У сваіх нарысах Г'юм спрэс закранае тэмы, якія вывучае сацыялогія. Улада, пісаў ён, "заўсёды ёсць спалучэннем моцы і згоды", што наагул робіць яе прыдатнаю для практычнага ўжытку. Ён даводзіў, што паміж уласнасцю і ўладай існуе моцная сувязь, і бараніў неабходнасць функцыянальнае раўнавагі паміж імі. Але наяўнасць сацыялагічных тэмаў ані ператварае філосафа ў сацыёлага, ані яднае тыя тэмы ў тэорыю грамадства як асобнага аб'екта даследвання. Насуперак Г'юму Фэргусан, Сміт і Мілар абралі меркаю сацыяльнага аналізу групу (Фэргусанавы "натоўпы і хаўрусы"), якая, такім чынам, была ўзорам сацыяльнай структуры. Г'юм пераймаў Арыстотэля ў ягоным меркаванні, што грамадства ўзнікае разам з сям'ёй, сацыяльнаю групай, якая яднае мужчыну і жанчыну ды захоўвае іх еднасць ажно да тае пары, пакуль "новая сувязь, якая вынікае з іх супольнага клопату пра нашчадкаў, не зойме яе месца". З пажадлівасці Г'юм выводзіў універсальнасць сям'і і, такім чынам, грамадства. Фэргусан, хоць і згаджаўся з Г'юмам у пытанні пра ролю пажадлівасці ў фармаванні сям'і ды адзначаў існаванне інстынктаў у чалавека, усё ж болей цікавіўся самой інстытуцыяй сям'і, яе роляй у сацыялізацыі чалавека, ва ўсталяванні сувязі паміж бацькамі й дзецьмі. Але з эмпірычнага гледзішча паміж дэдукцыйным падыходам Г'юма ды індукцыйным Фэргусана не было ніякае супярэчнасці, бо тая розніца проста засведчыла пераход да сацыялагічнага аналізу інстытуцыяў і структуры грамадства, які выразна відаць у працах Фэргусана, Сміта і Мілара. Фэргусанаў "Нарыс гісторыі грамадзянскае супольнасці" (1767) сведчыў пра заўважны поступ сацыяльнае навукі параўнальна з больш адцягненымі нарысамі Г'юма, напісанымі ў 1740-х гг.

Праблемы метаду

Як я ўжо казаў, сацыялогіі, якую можна было б адрозніць ад эканамічнай навукі, філасофіі ды гісторыі, не існавала ажно да XIX ст. У мысленні XVIII ст. не было адметнага сацыялагічнага бачання свету, паняцці і эмпірычная метадалогія сацыяльнае навукі развіваліся ў рэчышчы эканомікі, філасофіі ды гісторыі. У творах Эдама Сміта можна вылу-

чыць тры, няхай асобныя, але дапасаваныя адзін да аднаго роўні аналізу: эканамічны, філасафічны і сацыялагічны. У "Багацці нацыяў" ён засяродзіў увагу як на эканамічных, так і на сацыяльных выніках падзелу працы. Асабліва важкім даробкам шатляндскага Асветніцтва ў сацыялогію было адкрыццё, што грамадства ёсць працэсам, вынікам дзейнасці пэўных эканамічных, сацыяльных і гістарычных прычын, якія можна выявіць і прааналізаваць, ужываючы метады эмпірычнае навукі. Такім чынам, грамадства ператварылася ў катэгорыю гістарычнага даследвання, вынік дзейнасці аб'ектыўных, матэрыяльных прычын.

Шатляндцы адкінулі як тэорыю "боскага паходжання" грамадства, так і тэорыю выдатнага заканадаўцы. Тэарэтычная, або "меркаваная гісторыя" (найменне збівае з тропу, бо яе мэтаю было стварэнне навукі пра гісторыю і грамадства, назапашванне не меркаванняў, але пэўных і, такім чынам, тэарэтычных, у найлепшым сэнсе таго слова, ведаў), звонку была падобная да больш дэталёвага параўнальнага аналізу Мантэск'ё. Але шатляндцы найболей дбалі пра развязанне праблемы зменаў у грамадстве і вылучэнне чыннікаў, якія ўплываюць на яго пераўтварэнне. Як пісаў Мілар:

Шукаючы прычыны... паўстання сістэмы законаў і формы ўрада... мы, безумоўна, мусім звяртаць увагу... на розніцу... ва ўрадлівасці глебы, у натуры яе пладоў, у відах працы, патрэбных дзеля забеспячэння сродкамі існавання, у колькасці асоб, злучаных у грамаду, у іх спрыце ў рамёствах... Разнастайнасць, якая часта сустракаецца ў тых і падобных да іх абставінах, мусіць мець велізарны ўплыў на грамадства; вызначаючы пэўныя схільнасці й заняткі грамадзян, яна мусіць фармаваць у іх адпаведныя звычкі, прыхільнасці, лад мыслення (Millar, гл. у: Lehmann, 1960).

Такім чынам, разнастайнасць грамадскага жыцця можна патлумачыць з базавай структуры грамадства, — перадусім з эканомікі. Але ўжываючы параўнальны метад, Мілар імкнуўся аналізаваць разнастайнасць і аднастайнасць, уласцівую грамадству, маючы на ўвазе працэс эвалюцыі "дзікунскага" грамадства ў "шляхетнае". Гэткім чынам і Фэргусан разглядаў формы дзяржаўнага кіравання ў іх дачыненні да ўласнасці, сацыяльнай стратыфікацыі, падзелу працы і грамадскіх канфліктаў. Але ён рабіў гэта, маючы на ўвазе грамадзянскую, а не палітычную супольнасць. Тыпалогію грамадстваў, паводле шатляндцаў, — дзікунскае, барбарскае і шляхетнае (Фэргусан), паляўнічае, пастуховае, земляробчае і гандлёвае (Мілар, Сміт) — складаюць формы, якія вызначае панавальны ў кожнай з іх спосаб вытворчасці рэчаў, або дабротаў. Акрэсліўшы грамадства ў тых тэрмінах, шатляндскія мысляры аналізавалі яго найважнейшыя інстытуцыі і механізмы сацыяльных зменаў. Інстытуцыяй, якая займала важнае месца ў іх разважаннях, была сацыяльная стратыфікацыя.

З'яўленне класа

Ні Г'юм, ні Мантэск'ё не аналізавалі праблемы сацыяльнай стратыфікацыі. Калі ўжо Мантэск'ё меў клопат з грамадствам як арганічным цэлым, дык у ім не магло быць прычын для канфлікту. Канцэпцыі Мантэск'ё не ставала тэорыі сацыяльных зменаў, у ягонай сінхранічнай мадэлі грамадства былі пакінутыя па-за ўвагаю крыніцы энергіі, г. зн. прычыны пераўтварэння сацыяльнае сістэмы.

На думку Эдама Сміта, развіццё гандлёвага грамадства стварыла структуру, якая складаецца з трох выразных класаў: землеўласнікаў, капіталістаў і работнікаў; "трох вялікіх станаў, якія ўтвараюць кожнае цывілізаванае грамадства". Як і Фэргусан з Міларам, Сміт не ўжываў паняцця "сацыяльны клас", але відавочна, што ў ягонай працы і асабліва ў творы Мілара была сфармуляваная тэорыя класа як сацыяльнай групы. Дачыненне паміж трыма Смітавымі "станамі" і эканомікай было беспасярэднім: кожная з тых групаў жыве адпаведна з рэнты, капіталу і заробнае платы. Уласнасць ёсць асновай сацыяльнай дыферэнцыяцыі, тая "натуральная крыніца валадарства і ўлады" беспасярэдне вызначае сацыяльныя змены і прасякае "скрозь усё грамадства". Сапраўды, Мілар даводзіў, што з развіццём грамадства неадхільна паўстае сацыяльная няроўнасць і ўводзіцца "адпаведная герархія станаў". Ён запрапанаваў эканамічнае тлумачэнне гісторыі:

Размеркаванне ўласнасці ў кожным народзе ёсць прынцыповай умовай ягонага падпарадкавання цывільнаму ўраду і вызначэння формы палітычнага ладу. Бяднейшыя, натуральна, залежаць ад багацейшых, бо дастаюць ад іх сродкі існавання; і згодна з выпадковай розніцай у памерах багацця, якое маюць пэўныя асобы, спакваля ўсталёўваецца герархія станаў і розныя ступені ўлады людзі пачынаюць прымаць без адпору (Millar, гл. у: Lehmann, 1960).

Перад узнікненнем індустрыйнага грамадства, даводзіў Мілар, сацыяльная стратыфікацыя грунтавалася пераважна на выкананні пэўнай функцыі: у грамадзе паляўнічых і рыбакоў, прыкладам, выдатныя асабістыя рысы — смеласць, дужасць, ваяўнічасць — былі асновай улады. Але адрозненні, што залежаць ад функцыі, нетрывалыя і "не могуць гарантаваць працяглага валадарства і ўлады". З пераходам да земляробства і аселага жыцця людзі хутка назапашваюць маёмасць, скуль вынікае дыферэнцыяцыя станаў: улада робіцца трывалаю ды інстытуцыялізаванаю.

Паводле Мілара, у гандлёвым грамадстве выяўляюцца адмоўныя наступствы падзелу працы. Як Мілар, так і Фэргусан усвядомілі залежнасць сацыяльнае стратыфікацыі ад падзелу працы і даследвалі спе-

цыялізацыю працы з сацыялагічнага гледзішча. Іхны аналіз меў вялікую перавагу над папярэднімі разважаннямі, бо хоць Мантэск'ё і Г'юм адзначылі ўплыў падзелу працы на эканоміку, але яны не бралі пад увагу яго сацыяльныя наступствы і, здаецца, не ўбачылі яго важнасці для грамадства як сістэмы. Прыкладам, Фэргусан зазначаў, што падзел працы ёсць як эканамічнай, так і сацыяльнай інстытуцыяй, бо адлучае тых, хто аддае загады, ад тых, каго праца не змушае ані думаць, ані выяўляць сваю "кемнасць". Такім чынам, праца больш эфектыўная "ва ўмовах татальнага ўціску пачуццяў і розуму", там, дзе "маткаю прамысловасці ёсць невуцтва і забабоны". У добра вядомым урыўку Фэргусан пісаў:

Уладальнікі мануфактураў... маюць найбольшы поспех там, дзе як найменей зважаюць на розум, а на цэх глядзяць, як на машыну, дэталямі якой ёсць людзі (Ferguson, 1966, с.182—183).

Гэтаксама як механічная праца вылучаюцца і іншыя віды дзейнасці: "З поступам грамадскага жыцця філасофія, або абстрактныя разважанні, падобна да ўсіх астатніх прафесіяў, робіцца пераважным або вынятковым заняткам пэўнае групы людзей, якая далей падзяляецца на шматлікія падгрупы". Падзел працы — усеабдымны працэс; такім спосабам Фэргусан сапраўды заклаў падмурак сацыялогіі як асобнае галіны навуковага даследвання. Нормы прадукцыйнасці работы стасуюцца як да філасофіі, так і да індустрыі, "больш працы зроблена..., і дзякуючы ёй відавочна пашырэў абсяг навукі". Спецыялізацыя, меркаваў Фэргусан, вядзе да страты грамадствам еднасці. Ствараючы заняткі, не падобныя да заняткаў філасофіяй, яна смяецца з чалавечага розуму; чым мізарнейшае заданне, тым менш ідэяў; чым больш чалавек працуе, тым менш мае часу, каб думаць і даследваць. Сапраўды, працэс развіцця грамадства амбівалентны. Як пісаў Мілар:

Калі прафесія вымагае ад іх пільнае ўвагі да аб'екта, які не можа прапанаваць іх розуму разнастайнага занятку, дык яны прывыкаюць не тлуміць сабе галавы, цяпер іх не могуць натхніць ніякія перспектывы, апрача тых, што абяцаюць будучы заробак або адпачынак і сон (Millar, гл. у: Lehmann, 1960).

Адным з неспадзяваных вынікаў індустрыйнага развіцця, наступствам фармавання "шляхетнага" грамадства ёсць выразнае прыпадабненне людзей да машын, якое аслабляе іхны інтэлект і "ператварае чалавека ў звычайны інструмент".

Дыялектыка сацыяльных зменаў

У сацыяльным аналізе шатляндскіх асветнікаў можна знайсці неакрэсленыя выразна паняцці класа ды індустрыйнага грамадства, якія былі канчаткова распрацаваныя сацыялогіяй у XIX ст. Фэргусан з Міла-

рам меркавалі, што прычынаю поступу культуры ёсць змены ў індустрыі, у вытворчасці. Але тыя змены няўхільна вядуць да дэгуманізацыі і адчужэння. Развіццё грамадства, такім чынам, супярэчлівае. Якраз аналіз перамены аднае формы грамадства ў іншую складае даробак шатляндскіх мысляроў у сацыялогію.

Развіццё грамадства адбываецца як праз дзейнасць эканамічных фактараў, так і праз супольныя высілкі розных сацыяльных групаў і пакаленняў. Сацыяльныя змены закранаюць не толькі асобных людзей, але цэлае супольніцтва і змяняюць натуральныя варункі чалавечага існавання, эканамічную і палітычную арганізацыю грамадства, падзел працы. Вызначальны чыннік рэарганізацыі грамадства — уласнасць. Тая надзвычай дэтэрміністычная тэорыя эвалюцыі грамадства абмяжоўвала свабоду чалавечае дзейнасці, і хоць Мілар увёў у сваю гістарычную схему ўздзеянне выпадковых прычын і пэўных асоб, але ўрэшце ягоны аналіз застаўся механістычным. Тым не менш Фэргусан усцяж падкрэсліваў актыўнасць дзеяча, яго прыроджаную схільнасць да “адсоўвання перашкод” і змены сітуацыі на лепшае. Чалавек, пісаў ён, быў “створаны не для спакою ... кожная вартая павагі якасць чалавека ёсць актуальная моц... і ўвесь бляск, які ён выпраменьвае, каб зачараваць і прывабіць сваіх блізкіх, не згасае, адно пакуль ён дзейнічае”. Насуперак тэорыі ўтылітарызму, паводле якой чалавек шукае толькі задавальнення, Фэргусан зазначаў, што “найбольш натхняльныя падзеі жыцця не даюць чалавеку спакою або палёгкі, а абяцаюць небяспеку і выпрабаванні”, тым часам Робэртсан даводзіў, што “немалая частка таго плёну, які мы запісваем на рахунак прыроды, ёсць вынікам чалавечае працы”.

Так у іхных меркаваннях азваўся валюнтарызм Віко, але антыномія чыннага дзеяча і вызначальнага асяроддзя ўсё ж такі не была імі належна развязаная. Важным было тое, што шатляндскія асветнікі акрэслілі грамадскія змены як працэс з пэўнымі, аб’ектыўнымі складнікамі, перадусім спосабам вытворчасці і чынным суб’ектам. Змены маюць дыялектычны характар, бо здараюцца найчасцей як неспадзяваны вынік чалавечых учынкаў. “Кожны крок і кожны рух большыня людзей, — пісаў Фэргусан, — учыняе, зусім не ўяўляючы сабе будучыні; і нацыі спатыкаюцца на ўстановах, якія напраўду ёсць вынікам дзейнасці людзей, але не ўвасабленнем іх намераў” (Ferguson, 1996, с. 210, 45). Такім чынам, неаспрэчны довад Віко набыў сацыялагічны аспект у аналізе Фэргусана; тым часам у “Багацці нацыяў” Сміт сцвярджаў, што эгаістычныя інтарэсы асобы паварочвае на паспалітае дабро “нябачная рука”, якая скіроўвае іх да “грамадскага інтарэсу” без таго, каб нехта з людзей да яго знарок імкнуўся або пра яго ведаў. Тэорыя Сміта была падобная да канцэпцыі Віко, бо згодна з ёю гістарычны працэс выпраў-

ляе эгаізм і заганы людзей; іншымі словамі, ёсць пэўная логіка гісторыі, невядомая яе дзеячам. Смітавая тэорыя неспадзяваных вынікаў чалавечага дзеяння дапускала гістарыцызм; Фэргусанавая ж канцэпцыя, наадварот, была эмпірычнаю. Разважаючы, прыкладам, пра развіццё гандлёвага грамадства, Сміт найболей зважаў на сістэмныя фактары, якія спрыяюць заняпаду феадальнага грамадства і ўласнасці, а таксама неадхільнаму ўзнікненню гандлю ды індустрыі. Ключом да разумення тае перамены, даводзіў Сміт, ёсць спаборніцтва дзвюх грамадскіх групаў: багатых баронаў, чый клопат пра сацыяльны статус і раскошу давёў іх да галечы, і больш спрытнага і практычнага гандлёвага класа, тавары якога зруйнавалі магутнасць уладальнікаў вялікіх абшараў зямлі. Новы гандлёвы клас заняў месца паноў, набыўшы іхныя маёнткі ды зрабіўшы іх эфектыўнымі й прыбытковымі. Сміт лічыў, што прыбытак, які дае земляробства, больш надзейны за даход з камерцыі, але важнейшым было ягонае меркаванне, што сацыяльныя змены адбываюцца незнарок, праз дзейнасць сацыяльных групаў, якія імкнуцца задаволіць уласныя патрэбы, без увагі на інтарэсы грамадства:

Адзіным інтарэсам заможных лордаў было задаволіць сваю дзіцячую пыху. Гандляры і рамеснікі — меншыя недарэкі, яны дзейнічаюць, маючы на ўвазе толькі прыватны інтарэс, згодна з прынцыпам крамнікаў, паводле якога кожнае выдаткаванае пені мае вярнуцца, дадаўшы яшчэ адно пені. Ніхто з іх не ведае, не гадае пра тую грандыёзную рэвалюцыю, якая для адных — вялікая дурата, для другіх бізнес, якім яны патроху займаюцца (Smith, 1970).

Тое, што Сміт пазначыў тэрмінам "нябачная рука", які засведчыў гранічны гістарыцызм і рэлігійнасць ягонай тэорыі, мела рэгуляваць працэс дэцэнтралізацыі грамадзянскае супольнасці, складаную сістэму ўладання маёмасцю, падзелу працы і грамадскіх класаў дзеля дасягнення згоды і раўнавагі групавых інтарэсаў. Смітавая канцэпцыя паводле зместу была аптымістычнаю: непажаданыя наступствы падзелу працы можна палагодзіць праз адукацыю, рэлігію і супольнае ўздзеянне рынкавых чыннікаў.

Фэргусан, наадварот, даводзіў, што паміж сацыяльнаю чыннасцю людзей як удзельнікаў грамадскіх групаў і шырэйшым гістарычным працэсам ёсць трывалая сувязь. Сапраўды, на думку Фэргусана, самотная асоба, як і натуральны стан, — фікцыя. Чалавек ёсць часткаю грамадства, "часткаю цэлага", ягоная дзейнасць сацыяльная, бо ажыццяўляецца супольна з іншымі асобамі. У Фэргусанавым паняцці неспадзяваных наступстваў сацыяльнага дзеяння і блізка не было Смітавага індывідуалізму або таго лёгкага аптымізму, што адлучаў сэнс гісторыі ад людзей, якія тую гісторыю твораць. У грамадстве, натуральна, існуе

згода, але ёсць і звада; што праўда, звада не вызначае галоўнай тэндэнцыі гістарычнага працэсу. Але без канфлікту не могуць існаваць грамадства, сацыяльная структура і сацыяльны працэс. Без "спаборніцтва нацыяў і вайны, — пісаў Фэргусан, — грамадзянскай супольнасці нельга было б сфармавацца". Функцыя канфлікту — утрываліць сацыяльную сувязь і ўвідавочніць патрэбу ў аб'яднанні людзей. Пад час вайны дзяржава інстытуцыялізуецца ў "шляхетнае" грамадства, дзе адбываецца "сутыкненне прыватных інтарэсаў". Якраз у тых сцверджаннях Фэргусан, адзіны з мысляроў XVIII ст., наблізіўся да падыходу сучаснае сацыялогіі.

Атамістычны індывідуалізм французскага Асветніцтва пасля Мантэск'ё перашкаджаў развіццю сапраўды сацыялагічнай тэорыі грамадства. Фэргусан жа акрэсліў грамадства як выразную сістэму, дзе стасункі часткі й цэлага становяць "найважнейшы аб'ект" сацыяльнае навукі. Як і Мантэск'ё, шатляндскія асветнікі падкрэслілі сістэмны аспект грамадскіх з'яваў, адкінуўшы погляд на грамадства як на вынік нейкіх некантраляваных працэсаў. У паняцці неспадзяваных наступстваў сацыяльнага дзеяння Фэргусан і Сміт выйшлі па-за межы статычнага і сінхранічнага азначэння грамадства, прапанаванага Мантэск'ё, каб з'яднаць у паняцці грамадства сістэму і працэс. Менавіта ўсведамленне складанасці дачыненняў паміж дзеячам і сістэмаю было даробкам шатляндцаў у сацыяльную тэорыю, а не іх націск на сацыяльным аспекце чалавечае прыроды і аналіз сацыяльных наступстваў уздзеяння пэўных матэрыяльных чыннікаў, як часам даводзяць некаторыя з гісторыкаў сацыялогіі. Шмат якія думкі Фэргусана, Мілара і Сміта былі забытыя ў сацыялогіі XIX ст. Але Віко, Мантэск'ё і Фэргусан заклалі падваліны і сфармулявалі найважнейшыя праблемы навукі пра грамадства, культуру і гістарычныя змены; акрэслілі стасункі паміж суб'ектыўным дзеяннем, аб'ектыўнаю сацыяльнаю сістэмаю і эвалюцыяй грамадства. Было замацавана паняцце грамадства як арганізаванай сістэмы, што развіваецца паводле пэўных законаў і праходзіць на тым шляху праз пэўныя стадыі. Ад таго моманту, з твораў Сэн-Сымона, Конта і заснавання традыцыі пазітывізму, пачынаецца сапраўдная гісторыя сацыялогіі.

Раздзел 2

ІНДУСТРЫЯЛІЗАЦЫЯ І ФАРМАВАННЕ САЦЫЯЛОГІІ ПАЗІТЫВІЗМУ

Сацыяльнай думцы Віко, Мантэск'ё і Фэргусана была ўласцівая глыбокая вера ў гуманістычныя каштоўнасці, у магчымасць дастасаваць навуку да вывучэння культуры і гісторыі, да кантралявання людзьмі навакольнага асяроддзя. Асветніцтва XVIII ст. нарадзіла тое, што Дэйвід Г'юм назваў маральнымі навукамі: псіхалогію, палітычную эканомію і сацыялогію. Разам яны даводзілі, што поступ грамадства спрыяе ўзмацненню сацыяльнасці: індустрыя, веды і чалавецтва, пісаў Г'юм у нарысе "Пра вытанчанасць у мастацтве", з'яднаныя "ў непарыўны ланцуг". Узнікненне гэтых, хоць і асобных, але адна да адной дапасаваных навук было ў нейкай ступені вынікам з'яўлення новай чытацкай публікі, якая, застаючыся амаль незаўважнаю на фоне непісьменнае большыні людзей, была-такі пэўнаю сілаю ў секулярызацыі культуры і вызваленні пісьменнікаў з залежнасці ад фундатараў. У рамане Дзідро "Пляменнік Рамо" (1779) за першае памкненне творчай асобы ўважалася забеспячэнне сябе "сродкамі існавання, каб неісці ў паслугі", — стаўленне, пашыранае сярод кампазітараў, філосафаў і эканамістаў тае пары. Заможная чытацкая публіка, якая была ліберальнаю і належала да сярэдняга класа, спрыяла стварэнню літаратурных інстытуцыяў, клубаў і таварystваў; кнігавыданне ж як бізнес яшчэ болей спрычынілася да ўмацавання свецкага гуманізму. Чалавек, пісаў Дзідро, ёсць і заўсёды мае быць у цэнтры сусвету, бо ягоная прысутнасць надае апошняму сэнс. Фэргусан жа падкрэсліваў тую адметную рысу асветніцкай думкі, адкідаючы ўсе біялагічныя і арганістычныя метафары: адзіным аб'ектам вывучэння ёсць чалавек, "бо мы нічога не можам даведацца пра яго прыроду на падставе аналогіі з жывёлаю" (Ferguson, 1966, с. 6).

Але ўплывы Асветніцтва на развіццё сацыялогіі сягаюць значна далей за простае сцверджанне гуманізму: яно ўвабрала ў сябе філасофію, дзе перавага аддавалася розуму, свабодзе ды індывідуалізму, а таксама паняццям грамадства і сацыяльнай эвалюцыі як выніку дзеяння аб'ектыўных прычын. Можна вылучыць тры вялікія плыні ў тэарэтыч-

ным мысленні, якія зрабілі ўнёсак у сацыялогію XIX — пачатку XX ст.: па-першае, гуманістычны гістарыцызм Віко, які ўвідавочніў творчую ролю суб'екта і адмовіў беспасярэдняе ўжыванне метадаў прыродазнаўчых навук у аналізе культуры; па-другое, механістычная сацыяльная тэорыя Мантэск'ё, Мілара і ў меншай ступені Фэргусана, якія дбалі пра аб'ектыўныя факты і развязанне праблемы дарэчнасці метадаў натуральнае навукі ў вывучэнні грамадства; і ўрэшце *philosophes** — Вальтэр, Дзідро і Русо. Іх крытычны рацыяналізм быў скіраваны на навуковае тлумачэнне сацыяльнага свету, ён меў дапамагчы асобе вызваліцца ад забабонаў ды інтэлектуальных хібаў. Як шатляндскія, так і французскія асветнікі абапіраліся на прынцыпы навукі Новых часоў, адмаўлялі метафізіку, вылузвалі факты з іх вартасцёвае шалупіны і былі перакананыя ў магчымасці аб'ектыўнага аналізу. Грунтам навукі лічылі болей факты, чым меркаванні; такім чынам, вытокі пазітывізму XIX ст., — крытычнага, а калі зважаць на гістарычны кантэкст, то і рэвалюцыйнага, можна знайсці ажно ў творах Мантэск'ё і Фэргусана.

Эмпірызм і пазітывізм

Пазітывізм сфармаваўся як арганічная частка асветніцкае традыцыі: навука і факты былі ў ім процістаўленыя метафізіцы і адцягненаму мысленню; веру і рэлігійнае адкрыццё болей не лічылі за крыніцу ведаў. Але пазітывізм у тым вельмі агульным значэнні трэба адрозніваць ад эмпірызму, хоць яны мелі моцную сувязь як з гістарычнага, так і з тэарэтычнага гледзішча. Сацыялагічны пазітывізм бярэ пачатак ад першай паловы XIX ст. з твораў Агюста Конта (1798—1857). Ягоная крытыка метафізікі ў значнай ступені паўтарала крытыку Г'юма, які пісаў, што ўсе формы метафізічнае філасофіі становяць не так "разумную зацікаўленасць фактамі й рэальным існаваннем", як "сафістыку ды ілюзіі". Філасофія Г'юма была сапраўды эмпірычнаю, ды ён абраў тую сама пазіцыю ў дачыненні да практыкі й аб'ектыўных фактаў, што і сацыялогія пазітывізму.

Эмпірычная філасофія XVIII ст., якая абапіралася на Бэкана, Лока і Дэкарта, выпрацавала эпістэмалогію, дзе грунтам чалавечых ведаў лічылі практыку, а падмуркам навукі — эксперымент, індукцыю і назіранне. Эмпірызм прызнаваў існаванне аб'ектыўнага свету, які пазнаецца праз пачуцці; толькі тыя веды, якія можна праверыць практычна, сапраўды навуковыя. Веды, такім чынам, тлумачылі як сацыяльны прадукт, карысны і функцыянальны, свецкі і ўзнаўляльны. Але ператварэн-

---

* Philosophes (фр.) — "філосафы", адна з трох (дзве іншыя — езуіты і янсеністы) інтэлектуальных партыяў у Францыі напярэдадні рэвалюцыі 1789 г. "Філосафамі" называлі асветнікаў Вальтэра, Мантэск'ё, Дзідро, Ламетры ды інш.

не пачатковых дадзеных у веды не ёсць простым механістычным працэсам, бо іх трэба прасейваць праз сіта прыроджаных катэгорыяў — меркаванне, вымярэнне і параўнанне; выкананне ж тае задачы належыць чалавечаму розуму. Хоць Дэкарт і падкрэсліў значэнне пачуццёвага досведу ў фармаванні ведаў, але ён таксама сцвярджаў, што веды развіваюцца і на падставе прынцыпаў, выпрацаваных матэматыкай і логікай. Эмпірызм быў напраўду супярэчлівай дактрынаю, матэрыялістычнаю эпістэмалогіяй, якая абвяшчала, што існуюць незалежныя ад практыкі законы розуму і мыслення. Пазітывізм, падкрэсліўшы механічны, пасіўны аспект стасункаў суб'екта і практыкі, яшчэ болей развіў той дуалізм актыўнага і пасіўнага бакоў пазнання, уласцівы эмпірызму. Як эмпірызм шукаў законы розуму, так пазітывізм спрабаваў выявіць аб'ектыўныя законы гісторыі і акрэсліў грамадства як аб'ектыўныя дадзеныя, сістэму фактаў, атрыманых і спраўджаных праз назіранне і эксперымент.

Пазітывізм, такім чынам, развіваў паняцце грамадства, тым часам эмпірызм — тэорыю паняццяў. У абедзвюх плынях здрабнеў чынны аспект чалавечае свядомасці: некаторыя філосафы-асветнікі, прыкладам, імкнуліся выкараніць той націск на прыроджанай актыўнасці чалавечага розуму, які зрабілі Лок з Дэкартам, такім спосабам уважаючы суб'екта за прадукт асяроддзя. Супярэчнасць месцілася ўсярэдзіне філасофіі Асветніцтва: з аднаго боку, яна абвяшчала ўдасканаленне чалавека і грамадскі поступ, перамогу розуму над невуцтвам і забабонамі, веру ў ролю ідэяў у выхаванні людзей; з другога — прапанавала тэорыю, паводле якой самі ідэі найчасцей бываюць прадуктам аб'ектыўнае сітуацыі. Такім чынам, асветнікі сцвярджалі залежны стан суб'екта: як суб'ект, так і ідэі ёсць эпіфеноменамі, бо іхнае існаванне залежыць ад дзейнасці іншых фактараў. Аднак гэта не азначае, што кожны філосаф-асветнік згаджаўся з гэткаю механістычнаю формаю матэрыялізму, іншыя даводзілі, што веды выходзяць з дэдукцыі, якая грунтуецца на загадзя вызначаных катэгорыях, і што чалавечы розум, аднойчы вызвалены ад містычнага і рэлігійнага спосабаў мыслення, мусіць быць вольны, каб пашыраць абсяг аб'ектыўных ведаў.

Такім чынам, *philosophes* прапанавалі гранічную форму філасофскага дуалізму, даводзячы, з аднаго боку, што матэрыяльныя варункі вызначаюць формы свядомасці чалавека і ўзоры ягонага дзеяння, з другога — развівалі валюнтарыстычны погляд, згодна з якім людзі дзякуючы паняццям свабоды і розуму выйдуць з невуцтва і службы традыцыйным ідэалогіям. Рацыяналістычны аптымізм філасофіі Асветніцтва грунтаваўся на паняцці вольнае асобы, якая, кіруючыся правіламі навукі, мусіла перабудаваць грамадства згодна з прынцыпамі чалавечага розуму. Розум узапраўды зрабіўся вышэйшым за эмпірычную рэальнасць.

Французская рэвалюцыя і сацыялогія

Як мы ўжо бачылі, вытокі пазітывізму трэба шукаць у матэрыялістычнай філасофіі Асветніцтва. Як плынь у філасофіі і сацыялогіі пазітывізм спалучыў некалькі складнікаў: веру ў навуку як падмурак усіх ведаў (пазней тое стаўленне было названае сцыентызмам), выкарыстанне статыстычнага аналізу ў тэорыі, пошук прычын грамадскіх з'яваў і найважнейшых законаў гістарычнага развіцця або чалавечае натуры. Але пазітывізм Асветніцтва быў перадусім крытычны і рэвалюцыйны; галоўным прынцыпам яго філасофіі стаўся індывідуалізм і вера ў чалавечы розум, найперш ён быў скіраваны супраць абсалютнае дзяржавы, афіцыйнае рэлігіі ды старасвецкіх грамадскіх установаў. Пазітывісты даводзілі, што інстытуцыі мусяць адпавядаць прынцыпам розуму, веды ж дае толькі практычны досвед і эмпірычнае даследванне, бо рэальнасць нельга зразумець праз зварот да Бога.

Перамена таго крытычнага пазітывізму ў сацыялагічны адбылася ў паслярэвалюцыйнай Францыі XIX ст. Ад пачатку ён апынуўся ў апазіцыі да індывідуалістычнага атамізму філасофіі Асветніцтва. Тут трэба падкрэсліць, што сацыяльная філасофія XVIII ст., апрача Мантэск'ё і Фэргусана, не дала рады тэорыі грамадства як сістэмы, ці аб'ектыўнае структуры. Тэорыя грамадства як татальнасці — найважнейшая для сацыялогіі як незалежнай эмпірычнай навукі; дачыненні частак грамадства з сацыяльным цэлым ёсць метадалагічнай аксіёмай, якая патрабуе ад даследніка вывучэння грамадскай функцыі інстытуцыяў, напрыклад рэлігіі або сям'і. Якраз названую канцэпцыю не было як распрацоўваць у рэчышчы атамістычнага рацыяналізму. Філасофія Асветніцтва імкнулася зрабіць мізарнейшым значэнне інстытуцыяў, якія *philosophes* звалі “ірацыянальнымі”. Націск на ўдасканаленні чалавека і грамадскім поступе перашкаджаў сфармуляваць праблему пераемнасці ў часе сацыяльных зменаў. Ролю так званых “ірацыянальных інстытуцыяў”, прыкладам рэлігіі, нельга было асэнсаваць у кантэксце іх дачынення з Новымі часамі: не маючы тэорыі грамадства як сістэмы, рацыяналістычнае мысленне лічыла рэлігійныя ідэі за старасвецкі і непатрэбны для захавання грамадства досвед.

Французская рэвалюцыя абярнула ў нішто тыя рацыяналістычныя дапушчэнні. Філасофія Асветніцтва была адкінута як недарэчная ў аналізе тых традыцыйных інстытуцыяў, якія спраўна мацавалі сацыяльную сувязь, неабходную для існавання грамадства. Эдмунд Бэрк (1729—1797), Луі дэ Банальд (1754—1840) і Жазэф дэ Мэстр (1754—1821) — тры найбольш уплывовыя крытыкі філасофіі рацыяналізму, якія адкінулі індывідуалістычнае паняцце грамадства, выпрацаванае філосафамі

Асветніцтва, сцвярджаючы, што ажыццяўленне яго "негатыўнага" і "крытычнага" прынцыпаў абярнулася б калапсам традыцыйнага ўзору ўлады і трывалай сацыяльнай сувязі.

Грамадства яны акрэслілі як арганічнае цэлае, дзе "ірацыянальныя" і традыцыйныя інстытуцыі граюць вялікую ролю. Рэлігію і сям'ю яны ўважалі за інтэгральныя часткі грамадскай сістэмы. Абвешчанне Асветніцтвам прыроджаных правоў чалавека і прынцыпаў розуму, якое ўвасобілася ў тэорыю сацыяльнага кантракту, было адкінутае на карысць тэорыі грамадства, у якой акцэнт быў зроблены на сацыяльнай герархіі, узаемных абавязках і супольнай волі. Як пісаў дэ Банальд: "Школы навейшае філасофіі ... выпрацавалі філасофію чалавека Новых часоў, філасофію "Я" ... я ж хачу прапанаваць філасофію сацыяльнага чалавека, філасофію "Мы". Грамадства як арганізм яны акрэслілі на падставе яго "духу", або "душы", — паняцця цалкам рэлігійнага. Такім чынам, Банальд і Мэстр распрацавалі паняцце грамадства як выразнага цэлага, розныя часткі якога — адно праявы ягонае сутнасці й духу. Усе складнікі грамадскай сістэмы, як адбіткі яе нязменнай сутнасці, проста залежаць адзін ад аднаго.

Выкарыстанне таго арганічнага паняцця сацыяльнага цэлага было адмаўленнем эмпірычнае навукі як спосабу вывучэння сацыяльных інстытуцыяў. Паводле Мэстра і Банальда, грамадства можна зразумець болей праз інтуіцыю, чым праз розум або навуку. Гэткая вера ў інтуіцыю і пачуцці выходзіла з іх пошукаў новае крыніцы палітычнай улады ў пострэвалюцыйным свеце, які стаўся пасля калапсу старога ладу. Рэвалюцыя ды індустрыялізацыя стварылі новае грамадства, дзе традыцыйныя каштоўнасці не вялі больш рэю. У выніку яны прапанавалі тэорыю грамадства, у якой падкрэслілі творчую ролю сям'і, карпарацыяў і герархічнае структуры ўлады накшталт непарушнай сістэмы феадальных станаў. Якраз праз тыя інстытуцыі асоба мусіла браць удзел у грамадскай сістэме, "Я" мусіла ператварыцца ў "Мы". Такім чынам, пасляррэвалюцыйная крытыка новага індустрыйнага грамадства грунтавалася на перадындустрыйных арганічных каштоўнасцях: грамадства Новых часоў было акрэслена як рахаўнічая, індывідуалістычная сістэма, заснаваная на прагматычных, матэрыяльных каштоўнасцях ды інтарэсах, з уладаю, дасведчанаю ў фармальных правілах і пісьмовых кантрактах. Тое грамадства ўтварылася праз аслабленне сацыяльнае сувязі паміж людзьмі, зрабіўшы праблематычнай арганічную лучнасць асобы з грамадою.

Паводле Мэстра і Банальда, грамадства — не штучнае згуртаванне індывідаў, а ўвасабленне цэлае культуры; гэткае калектывістычнае паняцце грамадства заўважна паўплывала на фармаванне сацыялагічнага пазітывізму Агюста Конта. Такое ж вялікае значэнне меў іхны націск

на станоўчай ролі традыцыйных інстытуцыяў у грамадскім жыцці й на праблеме легітымнасці ўлады ў паслярэвалюцыйным свеце на пачатку XIX ст. Бэрк, Банальд і Мэстр скардзіліся на заняпад традыцыйнае легітымнасці, уласцівай старому грамадству, у іх творах было сфармуляванае пытанне пра новую форму палітычных абавязкаў. Дзіва што Сэн-Сымон пісаў пра XVIII стагоддзе як пра крытычнае і негатыўнае, тым часам XIX стагоддзе мусіць быць пазітыўным, бо створыць умовы наступнай рэарганізацыі грамадства. Толькі пазітывізм, пісаў Конт, спрыяе ўсталяванню новага грамадства, паказаўшы выйсце з "таго крытычнага стану, у якім цяпер апынуліся найцывілізаванейшыя нацыі". Найбольш папулярнымі былі тады ідэі або кіравання светам, або абрынання яго ў хаос:

Цяжкі палітычны і маральны крызіс, ад якога цяпер церпіць грамадства, паўстаў, як сведчыць строгі аналіз, з інтэлектуальнае анархіі ... калі б было дасягнутае пагадненне наконт найважнейшых прынцыпаў, то з іх без шоку і супраціву ўтварыліся б належныя інстытуцыі; бо прычыны бязладдзя можна нейтралізаваць толькі праз пагадненне. Якраз на гэта мусяць як найболей зважаць людзі, якія хочуць натуральнага і ўпарадкаванага стану грамадства (Andreski, 1978, с. 37—38).

Конт дбаў пра сацыяльны парадак і поступ, выкарыстоўваючы сацыялагічны рыштунак, за які ён быў абавязаны Банальду і Мэстру, найперш той увазе, якую яны аддавалі прабламе трываласці сацыяльнай сувязі. Але пад час распрацавання пазітыўнае сацыялогіі ён адкінуў ірацыяналізм і адмоўны погляд на навуку, уласцівыя тым філосафам: маральны крызіс паслярэвалюцыйных часоў, на ягоную думку, можна адолець толькі карыстаючыся пазітыўнаю навукай і прынцыпамі арганізацыі індустрыі, атрыманымі праз эмпірычнае даследванне развіцця грамадства. Найважнейшую ролю тут адыгралі ідэі Сэн-Сымона.

Канцэпцыя індустрыйнага грамадства: Сэн-Сымон

Сэн-Сымон (1760—1825) увёў у эўрапейскую сацыяльную тэорыю паняцце "індустрыйнае грамадства". Ён азначыў працэс індустрыялізацыі як цалкам мірны — насуперак мілітарызму феадальнага грамадства. Сэн-Сымона перш за ўсё цікавіў працэс ператварэння грамадства феадальнага тыпу, заснаванага пераважна на спажыванні, у індустрыйнае, якое апіраецца на вытворчасць. Роля Сэн-Сымона ў гісторыі сацыялогіі досыць двухсэнсоўная: з аднаго боку, у тэорыі індустрыйнага грамадства ён падкрэсліў значэнне сацыяльных класаў і ўласнасці, уздзеянне падзелу працы на будову грамадства пад час фармавання класаў. З другога боку, аналіз Сэн-Сымонам ролі тэхналогіі і навукі ў

грамадскім жыцці, ■ таксама інтэлектуальных элітаў, якія складаюцца пераважна з навукоўцаў і капіталістаў, разам з ягонаю тэорыяй маральнага крызісу сведчыў пра кансерватыўную пазіцыю, блізкую да сацыялагічнага пазітывізму Конта, дарма што Сэн-Сымонавая канцэпцыя грамадства была дужа сацыялістычная і матэрыялістычная. Наагул Сэн-Сымона трэба ўважаць за постаць, чые погляды ў XIX ст. паўплывалі як на развіццё сацыялогіі, так і на фармаванне марксізму і сацыялізму. Але менавіта ў творах Сэн-Сымона была тэарэтычна акрэсленая ўзніклая розніца паміж дзяржаваю і грамадзянскай супольнасцю, паказана развіццё публічнай сферы, якую складаюць эканамічныя, палітычныя і культурныя інстытуцыі, незалежныя ад цэнтралізаванай бюракратычнай ўлады. Сэн-Сымон выразней за Эдама Сміта азначыў дзяржаўную адміністрацыю як паразітычную і варожую патрэбам вытворчасці й сацыяльным класам, якія ўтварыліся ў працэсе індустрыялізацыі. Паводле іх прыроды, пісаў ён, людзям наканавана жыць спачатку ў грамадстве ўрадавага, або мілітарнага, тыпу, пазней, пасля перамогі пазітыўных навук ды індустрыі, у грамадстве адміністрацыйнага, або індустрыйнага, тыпу. Адміністрацыйныя ўстановы не будуць болей належаць толькі дзяржаве, яны зробяцца інстытуцыямі грамадзянскай супольнасці.

Паводле галоўнага доваду Сэн-Сымона, трэба, каб уласнасць і ўлада былі дапасаваныя адна да адной. Дзяржаўны лад мае адлюстроўваць стан грамадства; ён мусіць быць удала дапасаваны да рэальнага сацыяльнага жыцця. У кнізе "Індустрыйная сістэма" (1821) Сэн-Сымон даводзіў, што грамадства можа і мусіць быць арганізаванае згодна з навуковымі, пазітыўнымі прынцыпамі, гэтак, каб яго эканамічная і палітычная сістэмы функцыянавалі зладжана. Вывучэнне палітыкі ператваралася, такім спосабам, з меркаванага ў пазітыўнае, з метафізікі ў фізіку. Паводле Сэн-Сымона, навука ёсць пазітыўнай, і таму яе прынцыпы прагназавання і спраўджання закладаюць падмурак практыкі. Сэн-Сымон, як і Эдам Сміт, будуючы сваю мадэль грамадства, меў за ўзор астраномію: "Астраномы даюць веры толькі фактам, спраўджаным праз назіранне; яны абіраюць тую тэорыю, што найлепей іх яднае, і ад таго часу ўжо ніколі не збочваюць з абранае сцежкі" (Ionescu, 1976, с. 76—78).

Сэн-Сымон увёў тэрміны "сацыяльная псіхалогія" і "сацыяльная фізіка" ды, пераймаючы Мэстра і Банальда, азначыў грамадства як арганічнае цэлае. На пазітыўнай стадыі, на ягоную думку, пануе навука і пашыраюцца сістэматычныя веды пра грамадства, найперш пра законы, якія рэгулююць захаванне яго еднасці. Сэн-Сымонавая мадэль грамадства была, такім чынам, халістычнаю: "здаровым" ён лічыў грамадства, дзе разнастайныя часткі функцыянальна ўзгодненыя з сістэмаю. Здароўе грамадства было для яго, бадай, роўнае ролі ў ім вы-

творчасці й прадукцыйных, або вытворчых, класаў. Індустрыйнае грамадства, параўнальна з усімі папярэднімі формамі сацыяльнай арганізацыі, абапіраецца на інстытуцыі грамадзянскай супольнасці, а не цэнтралізаванай дзяржаўнай улады. Сэн-Сымон не заклікаў да скасавання палітычных інстытуцыяў, ён адно даводзіў, што права прымаць рашэнні трэба даць арганізацыям, звязаным з навукаю і тэхналогіяй. Палітыка не павінна быць нейкаю "панскаю ласкаю", яна мусіць захоўваць раўнавагу паміж эканомікай і палітычнай сістэмаю. Сэн-Сымон акрэсліў індустрыйнае грамадства як сістэму, дзе пануюць супрацоўніцтва і згода: даўней спосабам згуртавання грамадства была сіла, індустрыйнае ж грамадства робіць з людзей хутчэй калегаў, чым падначаленых, і стварае адпаведныя ўзоры супрацоўніцтва, якія лучаць звычайных работнікаў з найбагацейшымі ўладальнікамі маёмасці. З прынцыпаў свабоднае вытворчасці выходзіць маральная згуртаванасць грамадства. Сэн-Сымон параўноўваў структуру ўлады ў феадальным грамадстве, дзе карпарацыі ўвасабляюць прымус, з герархіяй і няроўнасцю ў індустрыйным грамадстве і даводзіў, што ўстановы апошняга ёсць папраўдзе як функцыянальнымі, так і адвольнымі. Грамадства робіцца вялікім цэхам, арганізаваным дзеля вытворчасці тавараў, улада ж ператвараецца з улады над людзьмі ва ўладу над рэчамі.

Тэорыя Сэн-Сымона, такім чынам, адлюстравала светапогляд узніклай буржуазіі, яна падкрэсліла змаганне паміж класамі новага, індустрыйнага, і старога, феадальнага, грамадстваў. "Уся гісторыя цывілізаванага чалавецтва, — пісаў ён, — немінуча падзеленая на часы панавання тых дзвюх магутных сістэмаў арганізацыі грамадства". Французская рэвалюцыя не цалкам знішчыла феадальную сістэму і ўладу рэлігіі, яна адно "паменшыла давер да іх асноўных прынцыпаў" як падмурку сацыяльнага парадку. Толькі індустрыя, што ахоплівае ўсе формы карыснай працы, тэарэтычнай і практычнай, разумовай і ручной, можа прапанаваць каштоўнасці, якія згуртавалі б новае грамадства. Індустрыя пачала "новую эру", якая сімвалізуе канец кіравання праз гвалт на карысць кіравання на падставе рады і згоды. Сапраўды, тое, што Сэн-Сымон называў "адміністрацыйным дзеяннем", прыйшло наўзамен феадальна-мілітарнаму дзеянню, адміністрацыйная ўлада ўрэшце запанавала над збройнай сілаю:

Зрэшты, жаўнеры і суддзі павінны атрымліваць загады ад людзей, найбольш здатных да адміністрацыйнага кіравання, бо асвечанае грамадства мае патрэбу толькі ў ім... Галоўныя прынцыпы цывільнае ўлады павінны акрэсліваць людзі, найбольш здольныя да адміністрацыйнага кіравання; калі ўжо найбольш уплывовыя капіталісты давялі сваю здольнасць да кіравання, бо дзякуючы ёй яны і прыдбалі тую ўплывовасць, дык менавіта яны маюць вызначаць інтарэсы грамадства (Ionescu, 1976, с. 188).

Але XIX стагоддзе яшчэ апанаванае "крытычным" духам Асветніцтва і дасюль не можа засвоіць арганізацыйны характар арганічнае прыроды. Паміж інстытуцыямі індустрыйнага грамадства, перадусім паміж адміністрацыйным дзеяннем і астатняю культурай, захоўваецца пэўная адлегласць. У творах, напісаных у 1820-х гадах, Сэн-Сымон засяродзіў увагу на важным пытанні, якое звычайна абміналі філосафы і тэарэтыкі сацыяльнага поступу XVIII ст.: раней грамадзянскую супольнасць і дзяржаву лучыла сістэма рэгулявання грамадскага жыцця, якая грунтавалася на традыцыйных інстытуцыях і каштоўнасцях. Але пасля адлучэння грамадзянскае супольнасці ад дзяржавы зрабілася актуальнай праблема сацыяльнага рэгулявання. Традыцыйныя ўзоры ўлады і каштоўнасці, якія ім спадарожнічаюць, падупалі, напаткаўшы пераможную крытычную філасофію з яе вераю, што правы асобы важнейшыя за правы грамады. Традыцыйныя падставы ўлады болей не надаюць легітымнасці палітычным формам, таму ў новым грамадстве запанавала маральная пустэча. Сэн-Сымон адкідаў меркаванне эканамістаў, паводле якога рынак узгадняе розныя і даволі часта супярэчлівыя інтарэсы людзей, і праз гэта стварае сацыяльную дый, такім чынам, маральную еднасць. Згуртаванасць грамадства, на ягоную думку, не вынікае з вольнае гульні эканамічных агентаў. Індустрыйнае грамадства патрабуе моцнага маральнага цэнтра, які ён акрэсліў у сваім апошнім творы "Новае хрысціянства" (1825) як свецкую рэлігію, апазіцыйную эгаізму індывідуалістычнае філасофіі; яе духоўнымі мусяць быць артысты, навукоўцы і найвыдатнейшыя бізнесоўцы, чые інтарэсы тоесныя інтарэсам простага люду.

Такім чынам, рэгуляванне грамадскага жыцця мае ажыццяўляць інтэлектуальная эліта. Хоць індустрыйнае грамадства, паводле Сэн-Сымона, нагадвае штосьці накшталт кааперацыйнага прадпрыемства, але ён азначыў яго як сістэму, арганізаваную на падставе прынцыпаў функцыянальнай герархіі, рацыянальнай дысцыпліны і выбарнага кіраўніцтва. Але Сэн-Сымон не бараніў нейкую новую форму цэнтралізаванае ўлады; уладу трэба даць грамадзянскай супольнасці і ўвасобіць не ў сацыяльным кантролі, а ў інстытуцыях планавання, супрацоўніцтва і вытворчасці. Індустрыйнае грамадства — не камуністычная ўтопія, а герархічная структура, якая родзіць новы кіраўнічы клас навукоўцаў і капіталістаў. Навукоўцы належаць да вечнае сферы духу, капіталісты ж — да сферы дачаснага, а разам яны фармуюць кіраўніцтва і выпрацоўваюць каштоўнасці, неабходныя для функцыянавання грамадства ў Новыя часы.

Так выявіўся аўтарытарызм мыслення Сэн-Сымона, ягоная нявера ў дэмакратыю і інстытуцыі прадстаўнічае ўлады, у тое, што просты люд можа самастойна засвоіць культуру самакіравання. Вылучэнне ім

прадукцыйных і непрадукцыйных, або "марнатраўных", класаў было болей палемічным, чым навуковым. Сэн-Сымон не стварыў сацыялагічнай тэорыі класа: найбольшы інтарэс ён меў да тых, хто вырабляе і хто спажывае; уладальнікі індустрыйных прадпрыемстваў, інвестары і банкіры былі для яго вытворцамі; вайскоўцы, шляхта, юрысты і ўсе тыя, хто траціць чужы прыбытак, — марнатраўцамі. Толькі чалавек, які вырабляе "карысныя" рэчы, ёсць паважным грамадзянінам, таму палітыку ён азначыў як навуку пра вытворчасць і новае грамадства, якое паўставала на руінах паслярэвалюцыйнай Эўропы; яно было індустрыйным, тэхнакратычным і антыдэмакратычным.

Конт і пазітыўная навука

Сэн-Сымон не распрацаваў сацыялогіі як асобнае навукі. Першую досыць поўную сістэму сацыялогіі прапанаваў Агюст Конт (1798—1857), які быў у Сэн-Сымона за сакратара і адначасова публікаваў свае першыя кнігі пад імем патрона. На фармаванне ягоных поглядаў заўважна паўплывалі творы Сэн-Сымона з іх вераю ў навуку і тэхналогію (элементы, якія можна таксама пабачыць у філосафаў і абаронцаў прагрэсу XVIII ст., якія абмяркоўвалі праблемы гісторыі, напрыклад у Цюрго (1727—1781) і Кандарсэ (1743—1794), і "неўміручая школа" Банальда і Мэстра з іх паняццем грамадства як інтэграванага, згоднага цэлага, што складаецца на ўзор сярэднявечнага супольніцтва з асобных і непарушных станаў. Конт імкнуўся пагадзіць антыатамістычныя тэорыі Банальда і Мэстра з рацыяналістычнымі канцэпцыямі грамадскага поступу і ўдасканалення чалавека. Як і Сэн-Сымон, Конт пісаў свае творы ў крытычныя часы французскае гісторыі, што надышлі пасля рэвалюцыі, калі стары лад быў разбураны і ўсталёўваўся новы, індустрыйны парадак. Сацыялагічны пазітывізм Конта фармаваўся тым часам, калі Бальзак апісваў у раманах, як у французскае грамадства, яшчэ прасякнутае старымі арыстакратычнымі каштоўнасцямі, не сустрэўшы заўважнага адпору, прыйшлі капіталісты і банкіры.

Конт ніколі не займаў акадэмічнае пасады, бо сацыялогія яшчэ не была інстытуцыялізаваная; прыкладам, Фрэдэрык Ле Пле, які напісаў вялікае даследванне пра эўрапейскую сям'ю і быў найвыдатнейшы да Дзюркейма французскі сацыёлаг, меў толькі пасаду прафесара горнай справы. Конт застаўся маргінальнай постаццю ў французскай інтэлектуальнай культуры, у акадэмічных колах з яго смяяліся. Сам ён часам зведваў прыступы шаленства і крыўду ад таго, што яго не згадвалі ў тагачаснай бібліяграфіі. Дж.С. Міл, які ліставаўся з Контам, казаў, што ягоны ўплыў на развіццё сацыяльнае навукі быў большы за ягоныя актуальныя дасягненні: Контавы працы не стварылі сацыяльнае навукі,

але зрабілі яе магчымаю. Такім чынам, хоць каментатары Контавага даробку адзначалі ягоны моцны кансерватыўны настрой і лічылі благім ўплыў Банальда і Мэстра, а таксама "славутага Галя"* (1758—1828), якога Конт лічыў заснавальнікам фрэналогіі, на ягоную сацыялогію, але ў гісторыі сацыяльнай навукі месца Конту гарантаванае. Менавіта ён паспрабаваў даць тлумачэнне вытокам і працэсу фармавання індустрыйнага грамадства, зрабіў аналіз сацыяльных наступстваў падзелу працы, што спрыяў назапашванню багацця і развіццю індывідуалізму, адкінуў метафізіку на карысць пазітыўных, эмпірычных метадаў вывучэння сацыяльных фактаў. Усе тыя складнікі сацыялогіі ўжо былі грунтоўна абмеркаваныя навукоўцамі XVIII ст. — Фэргусанам, Міларам і Мантэск'ё. Што да дэталёвых эмпірычных фактаў наконт узнікнення індустрыйнага грамадства, грамадскіх класаў, сацыяльнага канфлікту, падзелу працы і механізму сацыяльных зменаў, дык сацыялогію імі забяспечылі перадусім шатляндцы. Тое, што Конт ведаў творы Фэргусана і Эдама Сміта, а таксама менш уплывовых даследнікаў, напрыклад Лорда Камэса, натуральна, вельмі важна, бо дапамагае зразумець, чым ягоны падыход розніўся ад іхнага падыходу, вызначыць, ці шмат Конт пазычыў і шырэй распрацаваў тэмаў з тае протасацыялогіі.

Стаўленне Конта да Асветніцтва было, натуральна, адмоўнае: хоць ён і пераняў ад яго тэорыю поступу, перадусім канцэпцыю Кандарсэ аб эвалюцыі грамадства, што адбываецца паводле пэўных аб'ектыўных законаў, але адкінуў крытычны пазітывізм рацыяналістычнае філасофіі XVIII ст., маючы агіду да яго замаху на каштоўнасці традыцыйнай улады і маралі, рэлігійныя інстытуцыі ды сям'ю. У прыватнасці, ён адмаўляў меркаванне філосафаў Асветніцтва пра перадындустрыйнае грамадства, найперш сярэднявечнае, як пра змрочныя часы цывілізацыі. Тое, што Кандарсэ збэсціў мінуўшчыну ў "Замалёўцы да гісторыі развіцця чалавечага розуму" (1794), было, на думку Конта, выпраўлена пазітыўным падыходам да гэтай праблемы Мэстра і Банальда:

У поглядзе на тое пытанне не было рацыі, пакуль Сярэднявеччу не аддалі належнага, бо яно было скрыжаваннем старажытнае і навачаснае гісторыі. У першыя гады рэвалюцыі зрабіць гэта не выпадала. Але філасофская рэакцыя, арганізаваная на пачатку стагоддзя велічным Мэстрам, была значнай дапамогаю ў падрыхтоўцы праўдзівай тэорыі поступу. Ягоная школа існавала нядоўга, але яе, безумоўна, натхняў дух настальгіі, і яна назаўсёды заняла месца сярод папярэдніц пазітыўнае ... сістэмы (Comte, 1875—1876, т. 1, с. 50).

---

* Галь Франц Ёзэф — аўстрыйскі лекар, які стварыў фрэналогію, тэорыю, паводле якой пра асаблівасці псіхікі асобы меркавалі на падставе вымярэння чэрапу чалавека і ягоных асобных частак. Тэорыю Галя сучасная навука адкінула. — *Заўвага перакладніка.*

Контаў "Курс пазітыўнае філасофіі" (1830—1842) быў, паводле зместу, крытыкай "негатыўнае" індывідуалістычнае філасофіі XVIII ст. Ён згаджаўся з Сэн-Сымонам, што XVIII стагоддзе мела болей зруйнаваць старое, чым закласці падмурак "новага збудавання". Тая новая пабудова мусіць цалкам адпавядаць патрэбе ў грамадзянскім міры. "Галоўная мэта практычнае палітыкі, — пісаў ён, — унікнуць гвалтоўных рэвалюцыяў, якія адбываюцца з прычыны перашкодаў, што замінаюць поступу цывілізацыі".

На пачатку "Курса..." за яго заданне была вызначана рэарганізацыя грамадства: пішучы ва ўмовах, калі грамадства наблізілася да стану анархіі, Конт лічыў натуральным, што "сапраўдная навука" ёсць не што іншае, як "усталяванне інтэлектуальнага парадку, які ёсць перадумоваю кожнага іншага парадку". Пазітывізм Конта (навука пра трываласць і перабудову грамадства) выглядаў, такім чынам, як рэакцыя на негатыўныя і крытычныя традыцыі філасофіі Асветніцтва, як спроба пагадзіць паняцці парадку і поступу. Заданне ягонае сацыяльнае фізікі было цалкам пазітыўным:

Пад час панавання пазітыўнага духу... усе складаныя і далікатныя пытанні, якія цяпер зрабіліся прычынаю бясконцых забурэнняў ва ўлонні грамадства і якія разам з тым ніколі нельга будзе развязаць толькі на падставе прапанаваных палітычных захадаў, будуць развязаныя навукаю на карысць будучага грамадзянскага міру... пазітыўны дух імкнецца ўмацаваць сацыяльны парадак, паслядоўна выхоўваючы ў людзей разумную рахманасць у дачыненні да невылечных хваробаў палітыкі. Сапраўдная рахманасць... можа выходзіць адно з глыбокага ўсведамлення чалавекам сувязі ўсіх праяваў з нязменнымі законамі натуры. Калі існуюць палітычныя хваробы, якія... нельга вылечыць з дапамогаю навукі, дык прынамсі навука даводзіць нам, што яны невылечныя; таксама як мы не зважаем на турботы, пераканаўшыся, што іх робяць неадхільнымі законы прыроды (Comte, 1896, т. 2, с. 185—187).

З тае дэфініцыі вынікала нейкая фаталістычная і пасіўная пазіцыя сацыялогіі ў дачыненні да грамадства, што заўважна розніцца ад меркавання Віко, згодна з якім грамадскае жыццё твораць самі людзі. Вялікая і актыўная роля чалавечае працы і думкі ў развіцці й пераўтварэнні грамадскіх установаў была папраўдзе падпарадкаваная тэорыі аб'ектыўных, дэтэрмінаваных фактаў. Палемічная скіраванасць пазітывізму Конта, такім чынам, відавочная. Якой жа тады была ягоная канцэпцыя навукі?

Конт даў азначэнне сацыялогіі на падставе яе дачыненняў з іншымі навукамі. Ён меў на мэце ажыццявіць сінтэз усіх наяўных ведаў, сфармуляваўшы закон трох стадыяў у развіцці чалавечага мыслення і пабу-

даваўшы герархічную класіфікацыю навук. Абедзве канцэпцыі распрацавалі яшчэ папярэднікі, менавіта Цюрго, Кандарсэ і Сэн-Сымон. Напачатку ва ўсіх навуках, пісаў Сэн-Сымон, пануюць меркаванні, але пазней навукі робяцца пазітыўнымі, пераходзяць з простага стану ў складаны. Конт спарадкаваў тыя довады, вельмі дэталёва прасачыўшы эвалюцыю навук. На ягоную думку, мысленне чалавека праходзіць у сваім развіцці праз тры асобныя стадыі: тэалагічную, метафізічную і пазітыўную. У тэалагічнай стадыі чалавечы розум шукае вытокі й мэты гэтага свету, аналізуючы ўсе феномены як праяву звышнатуральных сілаў; тут пануюць пачуцці і ўяўленне. Конт вылучыў у тэалагічнай стадыі тры асобныя перыяды: фетышызму (прырода пазнаецца праз чалавечыя пачуцці), політэізму (мноства багоў і духаў) і, урэшце, монатэізму (існаванне аднаго Бога і паступовае абуджэнне чалавечага розуму, вызваленне яго з-пад улады ўяўлення). Паводле Конта, кожная стадыя і падстадыя эвалюцыі няўхільна вынікае з папярэдняй: апошняя падстадыя монатэізму прастуе шлях метафізічнай стадыі, калі мысленне чалавека апанаванае адцягненымі паняццямі, пошукамі сутнасці ды ідэальнымі формамі. У апошняй стадыі эвалюцыі мысленне кідае абстрактныя паняцці і праз назіранне і эксперымент шукае законы, якія тлумачаць розныя з'явы; адцягненымі паняццямі ахвяруюць на карысць вывучэння фактаў, іх паслядоўнасці й падабенства. Кожная навука развіваецца тым сама шляхам, але не аднолькавым коштам: навука дасягае пазітыўнае стадыі праз абагульненасць, простасць і аўтаномію іншых дысцыплін. Як найбольш агульная і найпрасцейшая з прыродазнаўчых навук першаю развіваецца астраномія, за ёю фізіка, хімія, біялогія і сацыялогія. Кожная навука развіваецца толькі на падставе развіцця сваіх папярэдніц у герархічнай сістэме, дзе пануе закон павелічэння складанасці й памяншэння абагульненасці.

Сацыялогія, такім чынам, залежыць ад сваёй найбліжэйшай папярэдніцы ў герархіі — біялогіі. Біялагічная навука сапраўды халістычная, бо пачынае не з ізаляваных элементаў, як хімія або фізіка, а з арганічнага цэлага, г. зн. з арганізмаў. Адмысловым аб'ектам сацыялогіі ёсць грамадства як цэлае, грамадства як сацыяльная сістэма. Таму сацыялогія даследуе дзеянне і процідзеянне розных частак сацыяльнае сістэмы. Стасункі і спалучэнне яе асобных элементаў трэба аналізаваць, маючы на ўвазе цэлае грамадства. Як і жывыя арганізмы, грамадства — гэта складаная еднасць, не роўная суме частак: грамадства можна раскласці на асобы не больш, чым "геаметрычную паверхню можна раскласці на лініі або лінію на пункты". Веды пра часткі могуць выходзіць адно з ведаў пра цэлае, але не наадварот.

Таму грамадства было азначанае Контам як супольны арганізм, дзе пануе згода паміж часткамі й цэлым. Ён неаднойчы кажа пра падабенства паміж біялогіяй і сацыялогіяй:

*... у біялогії мы маем магчымасць раскласці структуру анатамічна — на **каморкі, тканкі ды органы**. Тое сама маем у сацыяльным арганізме ... формы сацыяльнае ўлады адпавядаюць **тканкам**..., **каморку** складае сям'я, якая ёсць зародкам грамадства болей, чым каморка ці тканка ёсць зародкам цела... **органамі** ж могуць быць толькі **гарады** (civitas), бо корань таго слова такі сама, як і ў слове "цывілізацыя" (Comte, 1875—1876, т. 2, с. 223—226).*

Хоць Конт папярэджваў, што аналогія не павінна сягаць надта далёка, — ці сапраўды гарады ёсць арганічным цэлым, ці імкнуцца быць ім, — але ягоная тэорыя сацыяльнага парадку амаль цалкам пазычаная з біялогіі, перадусім паняцці згоды, раўнавагі й сацыяльнае паталогіі. Паталогія ў грамадскім арганізме ўзнікае, калі, прыкладам, натуральныя законы, што вызначаюць сацыяльную згоду і паслядоўнасць падзей, парушаюцца элементамі, якія нагадваюць хваробы біялагічнага арганізма. Эвалюцыя грамадства адбываецца паводле законаў біялогіі, і агульнаю мэтаю пазітывізму Конта было падпарадкаванне вывучэння грамадства біялагічным паняццям. Адсутнасць натуральнай згоды паміж часткамі й цэлым сацыяльнай сістэмы сведчыць пра хваробу грамадства. Гармонія ёсць згодаю, канфлікт жа роўны хваробе. Калі Фэргусан адкідаў біялагічныя аналогіі, дык Конт скарыстаў тэрміны і мадэлі біялогіі і даводзіў, што розніца паміж анатоміяй і фізіялогіяй дае магчымасць сацыёлагу вылучаць у грамадстве структуру і функцыю, дынаміку і статыку, сацыяльны парадак і сацыяльны поступ. Усе людзі бяруць удзел у дынамічных і статычных грамадскіх дачыненнях, статыка даследуе законы дзеяння і процідзеяння розных частак сацыяльнае сістэмы, якія "звычайна" захоўваюць раўнавагу паміж часткамі й цэлым, функцыянальныя стасункі грамадскіх інстытуцыяў. Статыка, на думку Конта, мае на мэце выявіць узаемазалежнасць сінхронных, г.зн. тых, што існуюць адначасова, сацыяльных фактаў, істотных для грамадства як сістэмы, напрыклад падзелу працы, сям'і, рэлігіі або ўрада. Дынаміка ж — эмпірычнае вывучэнне тых залежнасцяў, дослед таго, як яны змяняюцца ў розных тыпах грамадства. Конт акрэсліў той аспект сацыялогіі як гістарычны метад.

Ён пісаў, што гістарычны метад уласцівы менавіта сацыялогіі. Натуральна, вельмі важна высветліць, што Конт меў на ўвазе, калі ўжываў гэты тэрмін, які, здаецца, дапускаў пераход ад апісання грамадства з дапамогаю біялагічнай аналогіі да эмпірычнага вывучэння сацыяльных працэсаў. "Калі гістарычныя параўнанні ўвогуле маюць нейкі навуковы характар, — пісаў ён, — дык яны мусяць быць дапасаваныя да працэсу агульнае эвалюцыі грамадства" (Comte, 1896, т. 2, с. 252—257). Параўнальны, ці кампаратыўны, метад належыць да статыкі, гістарыч-

ны ж — да дынамікі. Ён акрэсліў кампаратыўны метад як параўнанне грамадстваў, што існуюць адначасова і незалежна адно ад аднаго ў розных частках свету (Comte, 1896, т. 2, с. 250).

Гістарычны метад дапамагае прымеркаваць тыя розныя грамадствы да агульнага працэсу сацыяльнае эвалюцыі з дапамогаю законаў грамадскага развіцця, якое беспасярэдне ўплывае на згуртаванасць грамадства, заснаванага на каапрацыйнай функцыі падзелу працы і ўніверсальных прынцыпах, вызначаных рэлігіяй і моваю. Іншымі словамі, эвалюцыя грамадства адбываецца праз дзейнасць пэўных законаў, якія ўзгадняюць патрэбы ў парадку і ў поступе. Менавіта таму Конт адмаўляў эмпірызм. Сацыялогія — навука, якая не толькі назапашвае неспарадкаваныя факты, але і спрабуе тлумачыць іх ды злучаць у тэорыі; карацей кажучы, факты атрыманыя не проста з назірання, а сканструяваныя на падставе тэорыі. Праўдзівыя веды нельга атрымаць з назірання фактаў, а толькі з законаў, якія парадкуюць усе сацыяльныя з'явы паводле іх падабенства і паслядоўнасці. Назіранне магчымае, пісаў Конт, "адно тады, калі спачатку будзе вызначаны яго кірунак, а пры канцы ягоныя вынікі патлумачаць з пэўнай тэорыі". Назіранне і закон "няўхільна залежаць адно ад аднаго" (Comte, 1896, т. 2, с. 243).

Контава перакананне, што факты і тэорыя — узаемазалежныя, дапускала, што сацыялогія ёсць інтэрпрэтацыйнаю навукай; тая выснова пярэчыла крытычнаму пазітывізму Асветніцтва. Конт быў першы сацыёлаг-тэарэтык, які даволі скептычна паставіўся да меркавання, што назіраныя факты, як звычайна думалі даследнікі, будуць самі пра нешта сведчыць. Але прапанаваная Контам тэорыя была напраўду адцягненай тэорыяй гістарычных зменаў, філасофіяй гісторыі. У выніку ідэя гістарычнага метаду зрабілася надта абстрактнаю і негістарычнаю: унікальнасць гістарычных падзей і дачасны характар грамадскіх інстытуцыяў засталіся па-за ўвагаю пазітывістычнай сацыялогіі. Ступені гістарычнага развіцця грамадства былі акрэсленыя вельмі абстрактна, іх паслядоўнасць была болей канцэптуальнай або ідэальнай, чым эмпірычнай ці храналагічнай. Адзіным вынікам адцягненага азначэння Контам гістарычнага метаду і адрознення статыкі ад дынамікі стала вылучэнне даследвання пэўных падзей, або фактаў, з вывучэння сацыяльных зменаў як гістарычнае катэгорыі.

Пазітывізм і дэтэрмінізм

Усе сацыяльныя з'явы, на думку Конта, падлягаюць пэўным законам, і калі апошнія аднойчы былі навукова абгрунтаваныя, дык людства мусіць ім падпарадкавацца. Навука, такім чынам, спрыяе ўсталяванню грамадскага кантролю: Конт акрэсліў "сапраўдную свабоду" як "рацыянальнае падпарадкаванне" асобы натуральным законам. Сацыя-

логія пазітывізму касавала "абсалютную свабоду рэвалюцыйнае школы... і, усталёўваючы прынцыпы арганізацыі грамадства, задавальняла патрэбу як у парадку, так і ў поступе". Навука робіць магчымым "прагназаванне", "прагназаванне ж робіць магчымым дзеянне", бо "справа навукі — вывучаць, каб прагназаваць". Калі філасофія XVIII ст. заклала ў падмурак сацыяльнае навукі закон поступу чалавецтва, дык Французская рэвалюцыя актуалізавала патрэбу ў парадку.

Контава паняцце "разумнае рахманасці" значыла папраўдзе падпарадкаванне і згоду асобы з праявамі няроўнасці ў новым, індустрыйным грамадстве. Закон поступу, як яго акрэсліў Конт, вядома, па-рознаму ўплываў на пэўныя сацыяльныя групы. Прыкладам, у разважанні пра клас работнікаў Конт пісаў, што яму "наканавана" жыць з "выпадковых пладоў" сваёй працы і ўвесь час цярпець ад нястачы. Сацыялогія пазітывізму, хоць і лічыла гэта за "вялікую грамадскую праблему", прапаноўвала палепшыць жыццё працаўнікоў, не "змяняючы іх становішча ў класавай структуры грамадства, каб не пабурыць усяе эканамічнае сістэмы" (Comte, 1896, т. 3, с. 36—37).

У працах 1820-х гг. Конт згаджаўся з довадам Сэн-Сымона, што Французская рэвалюцыя паспрыяла ўтварэнню духоўнае пустэчы і адсутнасці "хоць якой маральнай дысцыпліны". Яе вынікам быў стан "аноміі", адсутнасці пэўных сацыяльных нормаў і рэгулявання грамадскіх дачыненняў. Развязкам згаданае праблемы, на думку Сэн-Сымона, мае быць этыка агульнае любові (новае хрысціянства), якая ў Конта ператварылася ў рэлігію чалавецтва, пасярэдніка паміж работнікамі й панавальным класам. Тым спосабам былі б выпраўлены эканамічныя і палітычныя "недасканаласці" навачаснага грамадства, наступствы "інтэлектуальнага і маральнага бязладдзя" і панавальныя настроі. Асабліва турбавала Конта няроўнае размеркаванне багацця, бо яно давала "вельмі небяспечную тэму як агітатарам, так і летуценнікам". Толькі пераканаўшы людзей у перавазе маральнага развязку гэтай праблемы над палітычным, можна прымусіць тых "варажбітоў і пражэкцёраў" кінуць свой "небяспечны занятак". Развязкам праблемы няроўнасці, класавай розніцы і процілеглых інтарэсаў было б арганічнае грамадства, дзе пазітыўнае паняцце "абавязкаў" заступіла б негатыўнае паняцце "правоў". Маральнае выхаванне ўкараняла б думку пра адпаведнае сацыяльнае становішча асобы, падпарадкаванне работніцкага класа працадаўцам выглядала б як зусім натуральнае з прычыны яго не надта "шырокае дзейнасці" і абавязкаў. Калі б аднойчы давялі абгрунтаванасць таго адрознення, дык людзі заўсёды давалі б яму веры дзеля ягоных відавочных прынцыпаў і ўсведамлення, што работніцкі клас "упрывілеяваны тою свабодай ад цяжару адказнасці... якая была б сур'ёзнаю правінай для чалавека з вышэйшых класаў, але якая для яго звычайная". Пераймаючы Сэн-Сымона, Конт акрэсліў індустрыйнае

грамадства як сістэму, дзе ўсё вызначае "спекулятыўная" страта навукоўцаў і філосафаў, а капітал "дае карысць усяму грамадству", ператвараючы такім спосабам размеркаванне ўласнасці ў штосьці няважнае "для інтарэсаў паспалітага люду" (Comte, 1896, т. 3, с. 313—335).

Такім чынам, Конт, як і тагачасныя сацыялісты, прызнаваў значэнне класа індустрыйных работнікаў для сацыяльнае сістэмы, але падкрэсліў наканаванасць законаў сацыяльнае эвалюцыі, якія патрабуюць інтэграцыі таго класа ў грамадства, дзе пануе няроўнасць. Не было гаворкі пра класавую арганізацыю і супольнае дзеянне: асоба можа "перайначыць" кірунак развіцця грамадства, каб давесці перавагу вольнага ўчынку над "сляпым лёсам", але натуральныя законы грамадскага жыцця з практычнага гледзішча вышэйшыя за чалавечае дзеянне. Эвалюцыя грамадства, якая, паводле Конта, ёсць паступовым развіццём чалавечага розуму, якое ён адлюстраваў у законе трох стадыяў, ператварылася, такім чынам, у працэс без суб'екта, сусветную гісторыю чалавецтва, якая праклямуе важнасць ведаў для рэарганізацыі грамадства, але падпарадкуе асобу наканаваным "рэальнасцям" грамадскага жыцця — патрэбам парадку і поступу.

Сацыялогія, палітычная эканомія і праблема падзелу працы

Конт азначыў сацыяльнае як адзіны ўніверсальны пункт гледжання, як адзіную перспектыву, што абыймае ўсе навуковыя канцэпцыі. Дачыненні паміж сацыяльным і палітычным ён акрэсліў як "адвольную згоду". Конт вылучаў сацыяльнае як з палітычнага, так і з эканамічнага, мяркуючы, што згуртаванасці навачаснага грамадства болей за палітычныя ці эканамічныя чыннікі спрыяюць фактары маральныя або інтэлектуальныя. Урад мусіць выконваць свае абавязкі не праз ужыванне сілы, а праз маральнае, інтэлектуальнае кіраванне. Асабліва крытычна Конт паставіўся да поглядаў папярэдніх сацыяльных тэарэтыкаў, якія не зважалі на тую вызначальную ролю, што граюць згаданыя "духовыя" элементы. Толькі мараль забяспечвае належнае рэгуляванне эканамічнай дзейнасці, толькі мараль можа захаваць грамадзянскую згоду. На думку Конта, палітычная эканомія "мела рацыю", калі старалася акрэсліць сацыяльны парадак нібы нейкую натуральную з'яву, вынік дзейнасці рынкавых фактараў і, такім спосабам, паказаць магчымасць яго рэгулявання штучнымі (пазітывістычнымі) інстытуцыямі.

Конт, не згаджаючыся з прынцыпам *laissez-faire** класічнай палітыч-

---

* *Laissez-faire* (фр.) — неўмяшанне, патуранне; тэрмін азначае неўмяшанне ўрада ў эканамічную дзейнасць. — *Заўвага перакладніка.*

най эканоміі, падзяляў яе песімістычныя высновы аб сацыяльных наступствах пашырэння падзелу працы. Хоць спецыялізацыя працы ёсць важнай рысай развітага грамадства, але яна “абмяжоўвае чалавечы розум” і шырыць невуцтва ды галечу сярод працаўнікоў. Конт згадваў прыклад шпількавай мануфактуры: работнікі, занятыя нецікаваю і аднастайнаю працай, не могуць выявіць свае здольнасці, маючы ў выніку “сумную абыякавасць да агульнага стану грамадства” і дзіўную блытаніну ў ідэях, настроях, інтарэсах. Конт зрабіў зусім іншую выснову з твораў эканамістаў і даводзіў, што з падзелу працы няўхільна ўзнікае патрэба ў маральным рэгуляванні грамадскага жыцця вонкавымі, незалежнымі ад яго інстытуцыямі.

Паводле Конта, развязаннем праблемы падзелу працы было б усталяванне “разумнага ўрада” з грунтоўнымі рэлігійнымі і ўніверсальнымі прынцыпамі, які, такім чынам, бласлаўляў бы загады і глядзеў за іх выкананнем. Ён меркаваў, што самастойна ўзніклыя інстытуцыі грамадзянскае супольнасці не ў стане акрэсліць вартасці, неабходныя для згуртавання грамадства. Недавер Конта да дэмакратычных установаў быў відавочны, грамадствам, на ягоную думку, трэба-такі кіраваць. Людзі мусяць прызвычаіцца да сацыяльнае няроўнасці й натуральных законаў грамадскага падпарадкавання. На шчасце, просты люд прызнае інтэлектуальную перавагу ўладароў, скуль вынікае ягонае пачуццё выразнай “слодычы” ад ускладання “цяжару” абавязкаў на “мудрае і веры годнае кіраўніцтва”. Падзел працы стварае інтэлектуальныя і маральныя ўменні, на якіх грунтуюцца ўсе сістэмы дзяржаўнага кіравання і стратыфікацыі: “Такім чынам, асабістае становішча дэманструе чалавеку, што ён мусіць падпарадкавацца агульнаму ладу грамадскіх дачыненняў, навучае нас, што палітычнае падпарадкаванне ёсць як непазбежнае ... так і патрэбнае” (Comte, 1896, т. 3, с. 294—298).

Сацыялагічны пазітывізм Конта касаваў *негатыўныя* наступствы падзелу працы, абарочваў яго ў спосаб дасягнення грамадзянскае згоды, якім карыстаецца эліта з інтэлектуалаў-пазітывістаў. Канфлікты, што выходзяць з падзелу працы і вядуць да зменаў у грамадстве, робяцца проста немагчымымі. Падкрэсліваючы рэлігійны характар сацыяльнае сувязі, Конт бараніў маральны спосаб развязання грамадскіх праблемаў, гэтак выявілася ягоная схільнасць да канфармізму й ідэалагічнасці. Конт святкаваў надыход індустрыйнага грамадства ў яго ранняй капіталістычнай форме як заканчэнне гісторыі: людзі мусяць заняць сваё месца ў натуральным парадку рэчаў і прызвычаіцца да неабходнасці захоўваць раўнавагу паміж часткамі грамадства і цэлым.

Антыдэмакратычны характар сацыялагічнага пазітывізму Конта пазней, пры канцы XIX ст., быў пераняты Дзюркеймам, тым часам аналіз

ролі падзелу працы ў працэсе развіцця грамадства, а таксама стасункаў грамадзянскае супольнасці з эканамічнаю вытворчасцю і палітычнымі інстытуцыямі сталіся часткаю даробку Маркса ў сацыяльную навуку. Конт не патрапіў сфармуляваць паняцце грамадства як эмпірычнай і арганічнай татальнасці. Ён апісваў яго нібы арганізм або сістэму, падпарадкаваную аб'ектыўным натуральным законам, якія зводзяць на нішто дзейнасць людзей. Вылучэнне паасобку дынамікі й статыкі было штучным і збівала з тропу навукоўцаў; пад час абмеркавання праблемы падзелу працы яе дынамічны аспект саступіў патрабаванням парадку.

Ды ўсё ж Конт заклаў падмурак сацыялагічнага пазітывізму, які панаваў у сацыялогіі на працягу XIX ст. Але пазітывізм, што развіваўся пасля Конта, адкінуў ягоную адцягненую філасофію гісторыі і тэорыю эвалюцыі грамадства як прагрэсу чалавечае свядомасці й розуму, што праходзяць у сваім развіцці праз пэўныя стадыі.

Эвалюцыянізм і сацыялагічны пазітывізм: Міл і Спэнсэр

Контаў пазітывізм быў тэорыяй сацыяльнага як асобнае дзялянкі, якая выразна вылучаецца з эканомікі, палітыкі й гісторыі. Грамадства, азначанае як сістэма, што развіваецца ў рэчышчы індустрыялізацыі, зрабілася самастойным аб'ектам навуковага даследвання. Развіццё пазітывістычнай сацыялогіі пасля Конта набыло дзве формы: па-першае, пашырэнне погляду, што метады сацыяльнае навукі не розняцца ад метадаў навук аб прыродзе, бо дапускаюць фармуляванне законаў, выкарыстанне эксперыменту і назірання, выйманне суб'ектыўных складнікаў з сацыяльнага аналізу — грамадства азначалі як арганізм, які развіваецца паводле пэўных натуральных законаў. Па-другое, павелічэнне абазнанасці ў эмпірычным метадзе, у вартасці статыстыкі для фармулявання гіпотэзаў і ва ўзорах іх спраўджання. Прадстаўнікі абодвух кшталтаў сацыялагічнага пазітывізму падкрэслілі патрэбу выкідання філасофскіх паняццяў, прыкладам канцэпцыяў свабоднае волі, інтэнцыі і асабістых пабудак, з сацыяльнае навукі ды інстытуцыялізацыі сацыялогіі як аб'ектыўнае навукі. Двума найбольш уплывовымі сацыёлагамі, якія працавалі ў тым шырокім рэчышчы пазітывізму, былі Дж. С. Міл і Гэрбэрт Спэнсэр, хоць абодва крытычна ставіліся да філасофіі гісторыі Конта, а што да Спэнсэра, дык ён наагул імкнуўся трымаць пэўную дыстанцыю паміж уласнаю сацыялагічнаю тэорыяй і пазітывізмам.

Найбольшым Міл авым даробкам у сацыялогію была ягоная "Сістэма логікі" (1843). Міл (1807—1873) абвесціў, што закладае падваліны

навукі пра грамадства, якая грунтуецца на "агульных законах", эксперыменце і назіранні. Адрозна ад Конта і Спэнсэра ён ніколі не распрацоўваў досыць поўнае сістэмы сацыялогіі, якая б абняла грамадства, гісторыю і прыроду. Але ён вызнаваў найважнейшыя прынцыпы сацыялогіі Конта — тэорыю стадыяў у развіцці мыслення чалавека, розніцу паміж дынамікай і статыкай, гістарычны метад аналізу і паняцце грамадзянскае згоды. Галоўныя высновы Конта, пісаў ён, былі з усіх пунктаў гледжання "неаспрэчныя". Ён згаджаўся таксама з Контавым сцыентызмам і казаў, што няма вялікай розніцы паміж натуральнымі й сацыяльнымі навукамі, бо навука грунтуецца на яе здатнасці прагназаваць. Параўноўваючы сацыяльныя навукі з прыродазнаўчымі — метэаралогіяй, навукай аб прылівах і адлівах, астраноміяй — Міл рабіў выснову, што хоць тыя навукі выяўляюць законы, якія кіруюць надвор'ем, прылівамі ды рухам планет, яны, акрамя астраноміі, не даюць дакладных прагнозаў. Каб нешта прадказваць, трэба ведаць усе складнікі пэўнага кантэксту, але толькі ў астраноміі гэта магчыма. Таму Міл зрабіў выснову, што сацыяльная навука здатная дасягнуць такой сама ступені дакладнасці прагнозу, г. зн. пацвердзіць свой статус навукі.

Кантэкст, які вывучае сацыяльная навука, ствараюць людзі. Насуперак Конту Міл верыў у важнасць псіхалогіі і заснаваў эталогію — навуку пра законы чалавечае прыроды*. Псіхалогія не ўваходзіла ў склад Контавай герархіі навук, бо ён меў пэўнасць, што Галевая "цэрэбральная псіхалогія" патлумачыць вытокі чалавечага мыслення і розуму праз іх размяшчэнне ў пэўных аддзелах мозгу. Але Міл даводзіў, што ўсе сацыяльныя з'явы адпавядаюць законам, якія кіруюць намерамі й матывамі чалавека. Азначыўшы свой метад як "у двухкоссі дэдукцыйны", Міл сцвярджаў, што сацыяльная навука складаецца з эмпірычных законаў сацыялогіі, якія выяўляюцца ў статыстычных даследзінах і аглядах; законаў псіхалогіі, што выходзяць не з эмпірычных даследванняў, а з філасафічнае рэфлексіі; і ўрэшце, з законаў эталогіі — найважнейшых законаў прыроды чалавека, якія лучаць сацыялогію і псіхалогію:

Законы грамадскіх з'яваў ёсць дый могуць быць толькі законамі ўчынкаў і памкненняў людзей, з'яднаных у сацыяльным стане ... паслухмяных законам своеасаблівае натуры чалавека. Людзі, калі яны сабраныя разам, не ператвараюцца ў нейкую іншую субстанцыю з адменнымі ўласцівасцямі, гэтак, прыкладам, як вадарод і кіслярод розняцца ад вады (Mill, 1976).

Прырода чалавека, такім чынам, нязменная — пераўтвараецца толькі сацыяльна-гістарычны кантэкст; таму мэтаю пазітывістычнай сацы-

---

* Цяпер гэтак называецца навука, якая вывучае паводзіны жывёлаў. — *Заўвага перакладніка.*

яльнай навукі ёсць тлумачэнне эмпірычных назіранняў і сацыялагічных законаў на падставе дэдукцыйных высноваў з універсальнага закону чалавечае прыроды. Міл, такім чынам, прапанаваў звесці сацыяльнае да псіхалагічнага:

Усе феномены ёсць праявамі прыроды чалавека, што ўтварыліся праз уздзеянне вонкавых абставінаў на мноства людзей (Mill, 1976).

Калі мысленне чалавека і ягоная дзейнасць залежаць ад нязменных законаў, то натуральна, што ўсе сацыяльныя з'явы мусяць падлягаць тым жа законам. Дзіва што Міл не прапанаваў ні сістэматычнай канцэпцыі грамадства, ні дарэчнай сацыялагічнай тэорыі структуры грамадства, інстытуцыяў і сацыяльных зменаў.

Пазітывістычны наміналізм Міла быў менш важны для развіцця сацыялогіі за пазітывістычны арганіцызм Гэрбэрта Спэнсэра (1820—1903), які ў дэталёва распрацаванай мадэлі сацыяльнае эвалюцыі злучыў паняцце грамадства як сістэмы і як згуртавання асобаў. Найбольшую ўвагу Спэнсэр аддаваў эвалюцыі сацыяльных структур або інстытуцыяў, не зважаючы на інтэлектуальны стан грамадства. Конт, пісаў ён, браў пад увагу "поступ уяўленняў чалавека... ідэяў" і спрабаваў тлумачыць "нашыя веды аб натуры"; "мая ж мэта" ўзяць пад увагу "поступ аб'ектыўнага свету... рэчаў" і патлумачыць "паходжанне натуральных з'яваў". Контаў погляд быў больш суб'ектыўны, чым аб'ектыўны. Але як Конт імкнуўся злучыць усе веды ў герархіі навук, так Спэнсэр меў на мэце з'яднаць усе веды ў тэорыі эвалюцыі. Тэмаю, якая цікавіла Спэнсэра, была эвалюцыя чалавецтва, дзе грамадства ёсць адным з прыкладаў дзеяння ўніверсальнага закону. "Мо' сацыялогію датуль не будуць лічыць за навуку, пакуль сацыяльны парадак не будуць уважаць за натуральны закон, за ўмову існавання" (Spencer, 1961, раздзел XVI).

У другой палове XIX ст. Спэнсэравае пісьменства было надта папулярнае сярод чытацкай публікі буржуазнага сярэдняга класа. У ягоных творах зробленая спроба з'яднаць гранічны індывідуалізм, абаперты на прынцыпе *laissez-faire* палітычнай эканоміі, з калектывістычным арганіцызмам, пазычаным з натуральных навук, перадусім з біялогіі ды фізікі. Папраўдзе Спэнсэр прапанаваў тэорыю поступу, якая грунтавалася на павазе да прыродазнаўчых навук і да індывідуалістычнага ды канкурэнтнага капіталізму XIX ст. Спэнсэр ужо вылучыў быў галоўныя складнікі сваёй тэорыі эвалюцыі, калі ў 1859 г. Дарўін апублікаваў "Паходжанне біялагічных відаў". Хоць Спэнсэр і лічыў важнаю Дарвінаву канцэпцыю "натуральнага адбору" для эвалюцыі, але болей даспадобы яму была Лямаркавая тэорыя атрымання ў спадчыну набытых рысаў. Ён, такім чынам, заставаўся эвалюцыйным аптымістам, бо лічыў, што праз спадкаванне як разумовых, так і фізічных рысаў, чалавецтва мусіць дасягнуць большай інтэлектуальнай дасканаласці.

Грамадства ў Спэнсэравай тэорыі было акрэслена як арганізм. Ён прыраўняў яго да жывога цела, якое развіваецца з недыферэнцаванага цэлага ў дужа складаную структуру, дзе асобныя часткі робяцца больш самастойнымі і спецыялізаванымі, але і больш узаемазалежнымі. Тая залежнасць азначае інтэграцыю, калі "непадобныя часткі гэтак стасуюцца паміж сабой, што робяць адна адну магчымымі" і набываюць форму супольнасці, "якая ўтвараецца паводле такога ж прынцыпу, што і жывы арганізм". У простых грамадствах адсутнасць дыферэнцыяцыі сведчыць, што адны і тыя ж людзі ёсць разам і паляўнічымі, і ваяўнікамі. Такім чынам, супольніцтва развіваецца праз змены, якія спакваля адбываюцца ў *структуры* і *функцыях* яго найважнейшых установаў; эвалюцыя грамадства не залежыць ад асабістых мэтаў і намераў людзей. Таму з стану аднастайнасці супольніцтва *натуральна* пераходзіць у стан складанае разнастайнасці. Той працэс, на думку Спэнсэра, нараджаецца на неарганічным роўні матэрыі, дзе пачынаецца эвалюцыя, потым натура пераходзіць у арганічны стан, і ўрэшце жывыя арганізмы ствараюць грамадства, якое ёсць апошняю стадыяй эвалюцыі.

Спэнсэр вылучыў тры законы эвалюцыі: закон "сталасці сілы", або захавання энергіі, з якога вынікаюць законы незнішчальнасці матэрыі і няспыннасці руху. Паняцце сталасці сілы было грунтам Спэнсэравае дэдукцыйнае сістэмы: у сусвеце адбываецца няспыннае пераразмеркаванне матэрыі і руху праз працэсы эвалюцыі й дысалюцыі. Спэнсэр таксама сфармуляваў чатыры высновы з тых законаў: законы прыпадабняюцца ў сваім уздзеянні; энергія толькі ператвараецца, але ніколі не знікае; усё рушыць у кірунку як мага меншага адпору ці найбольшае прывабнасці; нарэшце, у руху дзее прынцып рытму або перамены. Усе тыя законы і высновы падпарадкуюцца закону ўніверсальнае эвалюцыі, паводле якога з інтэграцыяй матэрыі энергія вылучаецца, калі ж матэрыя дыферэнцуецца, энергія паглынаецца: "Эвалюцыяй ёсць інтэграцыя матэрыі, якой спадарожнічае вылучэнне энергіі, пад час яе матэрыя з стану досыць неакрэсленай і бязладнай аднастайнасці пераходзіць у стан даволі зладжанай разнастайнасці, тым часам энергія, што засталася, зазнае паралельную трансфармацыю".

Эвалюцыя грамадства была азначаная Спэнсэрам як паступовая сацыялізацыя людзей, як працэс, што адбываецца незалежна ад іх учынкаў. Сапраўдныя вытокі грамадства варта шукаць у павелічэнні колькасці насельніцтва. Тая акалічнасць вымушае людзей браць сацыяльны стан, развіваючы, такім чынам, як грамадскую арганізацыю, так і сацыяльныя пачуцці. Але вылучыўшы прычыну генэзы грамадства, Спэнсэр аналізаваў яго на падставе біялагічнае аналогіі. Як і ў Конта, у

яго знік гістарычны аспект грамадства, арганістычная аналогія была вынікам ягонае ўвагі болей да сінхранічнага, чым да дыяхранічнага сацыяльнага аналізу.

Агістарызм і антыгуманізм тэорыі Спэнсэра асабліва даўся ў знакі ў абароне ім паняцця сацыяльнага арганізма, якое часам ён называе карыснаю аналогіяй, часам — рэальнасцю. Прыкладам, у "Прынцыпах сацыялогіі" ён пісаў, што абодвум арганізмам, як біялагічнаму, так і сацыяльнаму, уласціва тое, "што калі павялічваецца іх памер, дык ускладняецца іх структура", а калі яны набываюць большую вагу, дык павялічваецца колькасць і дыферэнцыяцыя іх частак. А ў артыкуле "Сацыяльны арганізм" (1860) ён азначыў грамадства як "рэч", што расце, развіваючыся з малых "супольнасцяў" — такіх простых "паводле сваёй структуры, што іх трэба ўважаць за бесструктурныя", дзе існуе "вельмі малая залежнасць паміж часткамі", — у складаныя, дыферэнцаваныя сістэмы, дзе асобныя часткі пачынаюць функцыянальна залежаць адна ад адной: грамадства ёсць структураю, якую вызначаюць стасункі паміж часткамі й цэлым. Калі нешта "парушыць" тую згоду (напрыклад, калі ўрад гвалтоўна ўмяшаецца ў вольную плынь эканамічнага і палітычнага жыцця), дадаваў Спэнсэр, дык раўнавага цэлае сістэмы трапіць у небяспеку. Хоць Спэнсэр і адзначыў розніцу паміж біялагічным арганізмам і грамадствам (складовыя часткі супольніцтва больш фрагментаваныя і незалежныя ад цэнтра; асобныя людзі могуць памерці, але цэлае захаваецца; у арганізме элементы існуюць дзеля цэлага, тым часам у грамадстве цэлае існуе дзеля грамадзян), ён, аднак, схіляўся да іх атаясамлення:

Калі параўнанне робіць відавочным непадабенства паміж біялагічнымі арганізмамі... і сацыяльным арганізмам, дык яно таксама сведчыць, што нават тое непадабенства не такое значнае, як можна было б думаць... Грамадствы спакваля набываюць вагу, іх прагрэс адлюстроўваецца ў складанасці культуры; тым часам іх часткі робяцца больш узаемазалежнымі... ***Прынцыпы*** *арганізацыі тыя сама, розніца ж ёсць толькі розніцай у іх стасаванні (Spencer, 1969a, с. 206).*

Узяўшы такі халістычны пункт гледжання, Спэнсэр вылучыў "мілітарныя" ды "індустрыйныя" грамадствы. Мілітарнымі ён лічыў грамадствы, якім бракуе складанае дыферэнцаванае структуры, дзе пануе цэнтралізаваная дзяржава, непарушная герархія грамадскіх станаў і канфармізм; індустрыйныя грамадствы, якія развіваюцца згодна з універсальным законам эвалюцыі, складанейшыя і структурна дыферэнцаваныя ды характарызуюцца разнастайнасцю перакананняў людзей, незалежнасцю інстытуцыяў, дэцэнтралізацыяй ды індывідуалізмам. Але аналогія з арганізмам перашкаджала Спэнсэру ўбачыць супярэч-

насці й канфлікты інтарэсаў, да якіх актуальна прычыняецца індустрыйнае грамадства. Адрозна ад Фэргусана, які адкідаў аналогіі з арганізмам, Спэнсэр не патрапіў аб'яднаць дыялектычныя складнікі грамадскіх зменаў у нейкую інтэгральную мадэль, паводле якой эвалюцыя стварае і дыферэнцаваную структуру, і дыферэнцыяцыю інтарэсаў, калі часткі робяцца незалежнымі праз арганізацыю грамадства і развіццё супольнае свядомасці ва ўдзельнікаў розных спецыялізаваных арганізацыяў, а іхныя інтарэсы пачынаюць розніцца ад інтарэсаў іншых людзей. У Спэнсэра не было паняцця інтарэсу як калектыўнае з'явы, як інтарэсу класа, групы і г. д.; інтарэсы ён акрэсліў досыць вузка, у рэчышчы Смітавага разумення індывідуалізму, згодна з якім разбежныя інтарэсы пэўных асоб узгадняе "нябачная рука", што абарочвае прыватныя мэты на паспалітае дабро. Хоць людзі імкнуцца дасягнуць асабістых мэтаў, але калі іх дзейнасць адбываецца ў кантэксце складанага грамадства, пабудаванага з узаемазалежных інстытуцыяў, дык чалавек міжволі дзейнічае на карысць вышэйшых патрэбаў цэлага грамадства. Такім спосабам Спэнсэр імкнуўся пагадзіць сацыялагічны індывідуалізм з калектывістычным паняццем грамадства як арганізма.

Адным з вынікаў таго доваду было адмаўленне сацыяльнага рэгулявання, прапанаванага Контам, і дзяржаўнага інтэрвенцыянізму, які, на думку Спэнсэра, пануе ў індустрыйным грамадстве. Паводле Спэнсэра, грамадскае жыццё рэгулюецца належным чынам толькі тады, калі людзі могуць дасягаць асабістых мэтаў, не баючыся ўмяшання з боку грамадства. Адсюль вынікала ягоная варожасць да дзяржаўных адукацыі, медыцыны і дзяржаўнага фундавання публічных бібліятэк — інстытуцыяў, якія штучна падтрымліваюць для "найбяднейшых карыстальнікаў" кошты, меншыя за рэальныя. Спэнсэр збудаваў тэорыю грамадства на грунце гранічнага індывідуалізму. Абмяркоўваючы ў "Прынцыпах сацыялогіі" спрэчку паміж наміналістамі й рэалістамі, ён даводзіў, што грамадства папраўдзе толькі "агульнае імя для пэўнае колькасці асоб" і што "няма іншага спосабу пабудаваць праўдзівую тэорыю грамадства, як толькі вывучаючы людзей, з якіх яно складаецца" (Spencer, 1961, раздзел VI). Такім чынам, у сваім пазітывістычным арганіцызме ды індывідуалізме Спэнсэр у адным важным аспекце не здолеў пайсці далей за псіхалагічны рэдукцыянізм Міла: з аднаго боку, грамадства ёсць сумаю асабістых учынкаў і сацыялагічны аналіз мусіць засяродзіцца на біялагічных і псіхалагічных рысах асобных людзей; з другога — грамадства ёсць сістэмаю, складанаю, дыферэнцаванаю структурай, утворанаю з элементаў, што развіваюцца да звышарганічнага роўню. Спэнсэравая сацыялогія не развязала таго канфлікту паміж біялагічным і эвалюцыйным дэтэрмінізмам, з аднаго боку, і глыбокаю верай у чалавечы ўчынак як крыніцу еднасці грамад-

ства і паспалітае згоды — з другога. Як заўважыў Піл, "у Спэнсэра няма папраўдзе ні гістарычнага дзеяча, ні сацыёлага, які ўмешваецца ў падзеі або бярэ ў іх удзел". Кірунак эвалюцыі нельга змяніць "нейкім "пазаэвалюцыйным" дзеяннем" (Peel, 1971, c. 164).

Спэнсэравая сістэма сацыялогіі, ягонае паняцце эвалюцыі як глабальнага працэсу, сацыялагічны індывідуалізм і арганістычны халізм не мелі глыбокага, працяглага ўплыву: некаторыя з ягоных ідэяў трапілі на той бок Атлантыкі й былі перанятыя ранняй амэрыканскай сацыялогіяй. Але эўрапейская сацыялогія, у агульнай рэакцыі супраць пазітывізму пры канцы XIX ст., зняпраўдзіла Спэнсэравыя тэорыі (да таго асабліва спрычыніліся Зімэль з Дзюркеймам); ацалелі толькі такія базавыя сацыялагічныя паняцці, як структура, функцыя, сістэма, раўнавага, інстытуцыя. Але ж антыгістарычная інтэнцыя Спэнсэравае сацыялогіі пазней уплывала на сацыёлагаў, зарыентаваных на сінхранічны пункт гледжання, прымушала іх не зважаць на тыя структурныя складнікі грамадства, якія праз канфлікт і разбежнасць інтарэсаў прычыняюцца да яго пераўтварэння. Аднак арганістычны пазітывізм Спэнсэра быў прыдатны для тлумачэння грамадства як структуры, або сістэмы, і Спэнсэр быў адным з першых сацыяльных тэарэтыкаў, якія звязалі працэс індустрыялізацыі з новым дэцэнтралізаваным узорам сацыяльнае арганізацыі. Што да апошняга, дык погляды Спэнсэра моцна розніліся ад прапанаванай Контам тэорыі цэнтралізаванага грамадства. Сапраўды, мо' найвялікшым даробкам Спэнсэра ў сацыялогію быў ягоны пастулят, што ў развітым — індустрыйным — грамадстве, адметным выразнаю дыферэнцыяцыяй структуры і функцыяў, увогуле няма адзінага цэнтра панавання. Параўноўваючы сацыяльны і біялагічны арганізм, ён адзначаў, што "калі ў асобным арганізме ёсць толькі адзін цэнтр свядомасці, дык у сацыяльным цэнтраў так многа, як асобаў" (Spencer, 1969, c. 282). Хоць Спэнсэр і сфармуляваў паняцце дэцэнтралізаванае структуры грамадства ў атамістычных тэрмінах, але ўсё адно гэта было важкім здабыткам. Спэнсэравая сацыялогія неўпрыкмет засяродзіла ўвагу сацыяльнае навукі на грамадзянскай супольнасці, на яе незалежнасці ад дзяржавы. Ягоны сінхранічны, індывідуалістычны пункт гледжання, вядома, не надта спрыяў глыбокаму тэарэтычнаму асэнсаванню гістарычнай, сістэмнай і супярэчлівай натуры навачаснага індустрыйнага грамадства, бо хоць індустрыялізацыя закладае падмурак і свабоды грамадзянскае супольнасці, але адначасова яна спрыяе цэнтралізацыі самой дзяржавы. Спэнсэравыя паняцці індустрыйнага грамадства і сацыяльнае дыферэнцыяцыі былі, так бы мовіць, недасканалыя ў адным важным пункце: яны не адлюстравалі гістарычнай своеасаблівасці індустрыялізацыі як працэсу, што нараджае класы.

Раздзел 3

МАРКСІЗМ: ПАЗІТЫЎНАЯ НАВУКА ПРА РАЗВІЦЦЁ КАПІТАЛІЗМУ

У Контавай тэорыі гістарычных зменаў асаблівая ўвага была аддадзеная ідэі наканаваных законаў, згодна з якой гісторыя праходзіць праз пэўныя стадыі, дасягаючы кульмінацыі ў навуковую пару пазітывізму. Для Конта, як і Мантэск'ё, Сміта і Фэргусана, змены ў грамадстве былі хутчэй вынікам дзейнасці аб'ектыўных прычын, матэрыяльных і маральных, якія вызначаюць іх кірунак і сэнс, чым нейкім нескіраваным працэсам, што цалкам залежыць ад суб'ектыўных і выпадковых абставін.

Як я ўжо даводзіў у папярэднім раздзеле, шмат якія з сваіх ідэяў Конт пазычыў з твораў Сэн-Сымона, але перарабіў іх, пазбавіўшы пэўнай нутраной супярэчнасці й негатыўных аспектаў, ды з'яднаў у арганічную і зладжаную мадэль грамадства. Але ў працах Сэн-Сымона былі элементы як пазітывізму, так і сацыялізму. Да развіцця сацыялізму ў абедзвюх формах (як інтэлектуальнай плыні і як грамадска-палітычнага руху) у значнай ступені спрычыніліся Сэн-Сымонавыя вучні. Апошнія, перадусім Анфантэн і Базар, даводзілі, што вытворчасць мае быць арганізаваная грамадствам, кіраваць жа ёю належыць самім вытворцам (а не "марнатраўцам" або "непрадукцыйным класам"), а грамадства павінна перайсці са стану, калі пануюць урад і вайсковая сацыяльная арганізацыя, у стан, дзе перавагу будуць мець адміністрацыйнае і індустрыйнае кіраванне. На працягу 1830-х гг. паняцце сацыялізацыі, ці абагульнення вытворчасці, і, такім чынам, прыватнае ўласнасці, упершыню сфармуляванае Сэн-Сымонавым вучнем П'ерам Лёру ў 1832 г., зрабілася кутнім каменем сацыялізму: сацыялісты патрабавалі скасавання прыватнае ўласнасці, ліквідацыі галечы, усталявання роўнасці людзей і арганізацыі вытворчасці дзяржаваю.

Пазітывізм і сацыялізм мелі агульныя вытокі, дарма што абедзве сацыяльныя тэорыі існавалі яшчэ датуль, як атрымалі свае назовы. Але якраз у крытычны перыяд паміж 1789 і 1830 гг. — у адказ на раптоўныя палітычныя і эканамічныя змены — быў закладзены інтэлекту-

альны ды інстытуцыйны падмурак сацыялогіі і сацыялізму як увасабленне адпору панавальным на той час ідэям лібералізму, індывідуалізму і рынкавай эканомікі.

Сацыялізм і сацыялогія XIX ст. з'явіліся пасля кансалідацыі палітычнай эканоміі, перадусім у адказ на яе дактрыну натуральнай рацыянальнасці асабістых інтарэсаў: сацыёлагі й сацыялісты разам імкнуліся давесці, што прыватнае задавальненне асабістых патрэбаў абернецца ўрэшце разбурэннем сацыяльнай і маральнай салідарнасці, бо з анархіі на рынку не можа вынікаць згуртаванасць і трываласць грамадства. Развязкам згаданае праблемы, на думку Конта, было б аўтарытарнае маральнае кіраванне, прыхільнікі ж Сэн-Сымона патрабавалі сацыялізацыі вытворчасці. Але сацыялістычныя ідэі мелі малы ўплыў на работніцкі рух, які ўтварыўся неўзабаве па заканчэнні французскіх рэвалюцыйных войнаў. У Англіі лідэры работніцкага класа супрацоўнічалі з буржуазіяй, змагаючыся супраць палітычнага панавання арыстакратыі і баронячы ліберальныя ідэі болей, чым сацыялістычныя. Але рэформа выбарчае сістэмы (Reform Act) 1832 г. мела вынікам адлучэнне работніцкага руху ад буржуазіі і закладзіны розных сацыялістычных альтэрнатываў: оўэнізму і чартызму ў Англіі, школы Сэн-Сымона і тэорыі Фур'е ў Францыі. І Робэрт Оўэн, і Шарль Фур'е казалі пра неабходнасць замены канкурэнцыі як спосабу арганізацыі грамадства на супрацоўніцтва і стварэнне камунаў, дзе работнік напоўніцу задавальняў бы свае патрэбы "коштам уласнае працы".

Ранні сацыялістам былі даспадобы маральныя казані і ўтапічная крытыка індустрыйнага капіталізму; на іхную думку, калі праца — адзіная крыніца ўсялякай вартасці, дык усе людзі, акрамя работнікаў, незанятых "проста ў вытворчасці", мусяць працаваць разам і будаваць грамадства, якое б ставіла сабе за мэту агульны, а не прыватны прыбытак. Капіталіст, паводле іх меркавання, пазбаўляе работніка таго, што яму належыць; учынак відавочна амаральны, апрача таго, з яго вынікае нязгода ў грамадстве. Такім чынам, развязкам тае праблемы былі б змены ў грамадскім ладзе, якія маюць адбыцца праз маральную крытыку; якраз таму Энгельс называў Оўэна, Фур'е ды іншых прадстаўнікоў згаданае плыні не навуковымі, а "ўтапічнымі" сацыялістамі. Ён меў на ўвазе, што сацыялізму да Маркса бракавала як тэорыі сацыяльных зменаў, так і аналізу дачыненняў паміж эканамічнаю арганізацыяй грамадства і яго сацыяльнаю ды палітычнаю сістэмамі; яны былі ўтапістамі, бо спадзяваліся надыходу сацыялізму праз змены ў натуры чалавека. Сапраўды, менавіта навуковае тлумачэнне пераўтварэння грамадства ў творах Сэн-Сымона захапляла Энгельса, перадусім ягонае паняцце законаў гісторыі, неадхільнага гістарычнага канфлікту паміж сацыяльнымі класамі — феадальным і буржуазным, марнатраўцамі і вытворца-

мі — з яго галоўным пастулятам, што да зменаў у палітычнай сістэме грамадства эканамічныя інстытуцыі спрычыняюцца болей за маральныя ўчынкі. Таксама важнай для развіцця Марксавага сацыялізму была пазычаная ім дактрына Сэн-Сымона, паводле якой сацыялізаваць вытворчасць можа толькі цэнтралізаваная дзяржава. Падкрэсленне этычнага складніка сацыялізму ў працах Оўэна і Фур'е не было перанятае Марксам і Энгельсам: на іх думку, мараль цалкам залежыць ад эканамічнай і палітычнай арганізацыі грамадства.

Гэтакім чынам, развіццё марксізму мела цесную сувязь з работніцкім рухам, найперш у Англіі і Францыі, з хуткім ростам прамысловасці і ўсталяваннем новага, капіталістычнага ладу. Пэўны ўплыў на яго мела таксама крытыка новага грамадскага парадку інтэлектуаламі-"дысідэнтамі", на погляды якіх уплывала класічная палітычная эканомія, найперш яе працоўная тэорыя вартасці; апрача таго, яны звязвалі рэвалюцыйныя тэндэнцыі з перамогаю прынцыпаў дэмакратычнае рэспублікі.

Марксізм сфармаваўся ў 1840—1850-х гг. як першая сацыялагічная тэорыя, якая прыраўняла мэты навуковага даследвання да інтарэсаў пэўнага класа — прамысловага пралетарыяту; яго тэорыя гістарычных зменаў была падмацаваная тэзаю пра змаганне грамадскіх класаў, пра найважнейшую ролю эканамічных фактараў у фармаванні сацыяльнае і палітычнае сістэмы грамадства. Згодна з марксізмам, калі даследванне гістарычнага развіцця выяўляе няўхільнасць сацыялізму як спосабу развязання нутранога канфлікту грамадства, што вынікае з капіталістычнай вытворчасці, дык утапічны сацыялізм ані сфармуляваў закону, якому падпарадкуецца гістарычны працэс, ані выявіў яго наканаванасці ды мусіў скончыць маральнымі заклікамі, у якіх сацыялізм быў акрэслены як ідэальная дзяржава, якую можна стварыць праз адукацыю і супрацоўніцтва.

Нараджэнне марксізму

Першыя творы Маркса (1841—1845) належалі збольшага да філасофіі і былі прысвечаныя праблеме адчужэння чалавека і ягонай свабоды. Толькі ў "Нямецкай ідэалогіі" (1846) Маркс, нарэшце, "парахаваўся" з сваёй "філасофскай свядомасцю" і зрабіў першы абрыс таго, што пазней мела стацца так званай "матэрыялістычнаю канцэпцыяй гісторыі". У напісанай разам з Энгельсам "Нямецкай ідэалогіі" выкладаецца сацыялагічная тэорыя грамадства як выразнай сістэмы, што складаецца з антаганістычных сацыяльных класаў, існаванне якіх вызначаюць падзел працы і прыватная ўласнасць. Ідэі абумоўлены пэўным матэрыяльным кантэкстам, грамадскім ладам і не могуць існаваць незалежна

ад яго. Грамадству на розных ступенях ягонае эвалюцыі ўласцівы пэўныя спосабы вытворчасці: яно развіваецца ад рабаўладальніцкага ладу і феадалізму да капіталізму. У працах, напісаных пасля "Нямецкае ідэалогіі" ("Убогасць філасофіі" (1847), "Камуністычны маніфест" (1848), "Праца ў наймах і капітал" (1849)) тыя тэмы былі распрацаваныя шырэй у рэчышчы агульнай гістарычнай тэорыі Маркса, паводле якой сацыяльныя змены адбываюцца праз канфлікт і змаганне, а дакладней, праз супярэчнасці паміж прадукцыйнымі сіламі грамадства і сацыяльнымі дачыненнямі, якія ў ім пануюць.

Такім чынам, паводле Маркса, існуе пэўны ўзор, або схема, гістарычнага працэсу, згодна з якім спосаб вытворчасці мае развівацца да вышэйшага сацыяльнага ладу; таму сацыялізм робіцца наканаваным з навуковага гледзішча дзеля няўхільнасці рэвалюцыйнага пераўтварэння грамадства.

На працягу 1850-х гг. Маркс напісаў некалькі гістарычных студыяў, дзе вывучаў праблемы сацыялізму і работніцкі рух у Эўропе, перадусім у Францыі. Але найбольш значнай працаю тых часоў было ягонае вялікае даследванне эканамічных падвалін навачаснага капіталізму *Grundrisse der Kritik politischen Okonomie* ("Нарыс крытыкі палітычнае эканоміі"), не апублікаванае пад час ягонага жыцця, якое стала добра вядомае толькі пасля яго выдання ва Ўсходняй Нямеччыне ў 1953 г. "Grundrisse" робіць відавочнаю пераемнасць у развіцці марксізму паміж раннімі працамі Маркса, дзе ён разглядаў паняцці адчужэння працы і чыннага чалавечага суб'екта, і ягонымі пазнейшымі, так бы мовіць, больш навуковымі творамі, дзе капіталізм быў акрэслены як грамадскі лад, падлеглы пэўным законам. Хоць Карл Маркс ужываў паняцце адчужэння і ў аналізе эканомікі, паміж "Grundrisse" і ранейшымі даследваннямі была прыкметная розніца: паняцце працоўнай сілы замяніла тут паняцце працы (тэрмін "працоўная сіла" сустракаўся ўжо ў "Камуністычным маніфесце", але толькі ў вельмі агульным значэнні); вытворчасці аддавалася ўвага большая, чым абмену, а ў падмурак закладаліся тэорыі дадатковай вартасці, назапашвання капіталу і эканамічных крызісаў.

Згаданыя тэмы пазней зрабіліся асноўнымі ў "Капітале" (1867), першы том якога быў апублікаваны, калі Маркс яшчэ жыў. Але тэорыя адчужэння і дэгуманізацыі суб'екта засталася цэнтральнаю ў тых пазнейшых творах, прысвечаных эканамічнаму аналізу, бо Маркс да скону верыў у галоўныя прынцыпы дыялектыкі й гуманізму Гегеля: ён лічыў капіталізм сістэмаю вытворчасці, прасякнутай супярэчнасцямі, сацыяльнаю сістэмаю, якая абарочвае чалавечыя каштоўнасці ў аб'ектыўныя рэчы. Таму, аналізуючы Марксавую сацыялогію, вельмі важна пачынаць з выходнага пункту ягонай тэорыі.

Адчужэнне працы

У "Эканамічных і філасафічных рукапісах" (1843—1844) Маркс акрэсліў працу як "самавызначальную сутнасць чалавека", дзейнасць, якую палітычная эканомія ўважае за аб'ект або вонкавую рэч. Згодна з класічнаю палітычнай эканоміяй, работнік ёсць "абагульненай дзейнасцю... якая ў значнай ступені залежыць ад флюктуацыі цэнаў на рынку, ад выкарыстання капіталу і ад дзівацтва багацейшых". Такім чынам, дзейнасць чалавека і ейныя вынікі пачынаюць выглядаць як нешта незалежнае ад яго, аб'ектыўнае.

Але тэорыя адчужэння не была ні часткаю канцэптуальнай структуры палітычнай эканоміі, ні тэрмінам яе мовы, бо Маркс пазычыў яе з дыялектычнай філасофіі Гегеля. У Гегелевай "Фенаменалогіі духу" чалавечая культура ўвасобленая ў паняцці "Дасканалага Духу", які пакрысе выяўляецца ў працэсе гісторыі праз шэраг дыялектычных супярэчнасцяў, развязаннем якіх ёсць экспансія свядомасці чалавека і пашырэнне ягонай самасвядомасці. На апошняй стадыі таго працэсу адбываецца атаясамленне "Духу" і "маралі". Такім чынам, гісторыя мае прыхаваны сэнс, які выяўляецца праз няспынную дзейнасць і рух да неабмежаванай, усеабдымнай свядомасці. "Духам", натуральна, ёсць чалавецтва; асобныя гістарычныя сітуацыі, з якіх складаецца гістарычны працэс, Гегель азначыў як "пункты", у якіх выяўляецца дыялектычнае развіццё "Дасканалага Духу" з нерэфлексійнае еднасці ў арганічнае і свядомае культурнае цэлае (Адраджэнне, Асветніцтва, Французская рэвалюцыя). Але дзеля таго што "Дух" разгортваецца дыялектычна, ён штораз трапляе ў супярэчнасць сам з сабою, з прадуктамі ўласнага развіцця; таму яго дзейнасць робіцца яму чужою і вонкаваю. "Дух" спрабуе вымкнуць з тых пунктаў адчужэння, ствараючы, такім чынам, рух, які скіроўвае яго да пераўтварэння ў татальнае цэлае, г. зн. у неадчужаную свядомасць.

Маркс перавярнуў ідэалістычны погляд Гегеля, даводзячы, што такая адцягненая гісторыя чалавецтва не бярэ пад увагу рэальных гістарычных асоб і рэальныя гістарычныя варункі. Добра абазнаны ў палітычнай эканоміі, Маркс вызначыў за падмурак культуры працу. Культура болей не выглядала нібы вынік дзейнасці нейкай звышгістарычнай сілы, яна зрабілася плёнам чалавечай працы. Адчужэнне ператварылася ў працэс, калі чалавек пачынае спакваля пачуваць сябе чужаніцаю ў свеце, створаным ягонаю працаю. Матэрыялістычная інверсія філасофіі Гегеля зрабілася магчымаю праз довад, што рэлігія ёсць толькі адлюстраваннем сутнасці чалавека ў пэўных ідэях: рэлігія,

пісаў Людвіг Фоербах (1804—1872), "ёсць не што іншае, як сутнасць чалавека... Бог людзей ёсць не што іншае, як абагаўлёная сутнасць чалавека".

У "Эканамічных і філасафічных рукапісах" Маркс азначыў рэлігію і філасофію не толькі як праявы прыроды чалавека, але і як прадукт пэўных эканамічных варункаў. Маркс аналізаваў адчужэнне на прыкладзе падзелу працы, на яго думку, апошні проста спрыяе назапашванню вялікага багацця на адным полюсе грамадства; павелічэнне ж вартасці рэчаў дасягаецца коштам паступовага паніжэння вартасці жыцця саміх людзей. Праца чалавека ператвараецца ў аб'ект: "Той факт азначае, што створаны працаю аб'ект, яе прадукт, процістаіць ёй нібы чужая рэч, нібы *незалежная* ад вытворцы *сіла*. Вынікам работы ёсць увасобленая ў аб'ект праца, ператвораная ў фізічную рэч; тая рэч ёсць аб'ектывацыяй работы". Маркс, які насуперак Гегелю, адрозніваў аб'ектывацыю і адчужэнне, казаў, што аб'ектывацыя ёсць працэс, калі чалавек выяўляе сябе вонкі, у прыродзе і грамадстве, вырабляючы, напрыклад, абсталяванне, і, такім парадкам, яна ёсць інтэгральнаю часткай грамадскіх дачыненняў. Адчужэнне ж існуе толькі тады, калі чалавецтву, якое выяўляе сябе вонкі, процістаіць яго ўласная дзейнасць, ягоная сутнасць, што дзейнічае як аб'ектыўная, чужая і прыгнятальная моц. Паводле Маркса, аб'ектывацыя непазбежная, і таму яна не роўная адчужэнню. Прыраўняўшы аб'ектывацыю да адчужэння, Гегель рабіў выснову, што чалавецтва ("Дасканалы Дух") мусіць назаўсёды застацца ў такім стане як важнай і вельмі трагічнай умове ўласнага існавання. Але Маркс, уважаючы за прычыну адчужэння пэўныя эканамічныя варункі, лічыў яго дачасным станам.

Маркс вылучыў чатыры найважнейшыя формы адчужэння: чалавеку чужэе прырода, ён чужэе сам сабе, "істотам свайго біялагічнага віду" (тэрмін пазычаны ў Фоербаха), г. зн. людзям, і, урэшце, іншым жывым істотам. Капіталізм робіць чужою людзям іх уласную дзейнасць, прадукт іхнае працы ("адчужэнне рэчаў"), ператвараючы вынік работы ў вонкавы аб'ект. Калі павялічваецца праца чалавека, дык павялічваецца і ўлада над ім аб'ектаў, створаных тою работай: "Работнік уносіць у аб'ект уласнае жыццё і яно ўжо належыць не яму, але аб'екту. Калі павялічваецца ягоная работа... дык меншае тое, чым ён валодае. Увасобленае ў прадукце працы ўжо болей яму не належыць. Калі павялічваецца прадукт працы, дык мізарнее ён сам". "Самавызначальная сутнасць" чалавека, ягоная праца, абарочваецца супраць яго ва ўмовах капіталістычнае вытворчасці і робіцца "фізічнаю дзейнасцю", якая адмаўляе самога чалавека, перашкаджае яму развіваць уласныя здольнасці, вядзе да галечы, змардаванасці й роспачы. Работа ператвараецца толькі ў сродак; адметная чалавечая дзейнасць робіцца наканаваннем, адчу-

жанаю, вымушанаю дзейнасцю, калі асоба пачувае сябе вольнаю толькі па-за працаю — на адпачынку або сярод сямейнікаў. Чалавек пачувае сябе вольным як індывід і таму чужэе "істотам свайго віду", бо, адрозна ад жывёлы, чалавек робіць не толькі для сябе, але для ўсяго свету. Ён таксама ўсведамляе сваю дзейнасць і ўвесь час узнаўляе сябе як у духоўным, так і ў рэальным жыцці. Але адчужаная праца ператварае прадукт работы з выніку дзейнасці ўсяго людскага роду ў вынік працы аднае асобы, апанаванай толькі біялагічнымі патрэбамі. Капіталізм сапраўды робіць працаўніка тым, хто мае аб'ект продажу, працу, тое, што набывае "іншы", таму ягоная дзейнасць болей яму не належыць.

У ранніх творах Маркс, такім чынам, дыскутаваў дзве важныя праблемы: па-першае, чаму грамадства, створанае людзьмі, успрымаецца імі як чужое і варожае; па-другое, чаму ідэалістычная філасофія і палітычная эканомія, якія ўпершыню выявілі тую тэндэнцыю адчужэння, акрэслілі грамадскія дачыненні як стасункі не паміж людзьмі, а паміж рэчамі. Згаданы працэс аб'ектывацыі, або ўрэчаўлення, асабліва заўважны ў палітычнай эканоміі.

Палітычная эканомія, вядома, разглядае пралетара... [як] работніка. Таму ў ёй могуць абмяркоўваць тэзу, што ён, не раўнуючы, як той конь, мусіць атрымаць адно столькі, каб быць здольным працаваць. Палітычная эканомія не цікавіцца ім у яго вольны час як чалавечай істотай... і... апісвае работніка толькі як цягавітую жывёлу, як скаціну, што мае адно жывёльныя патрэбы (Marx, 1963, с. 132).

Як клас, які церпіць найбольшае адчужэнне ў капіталістычным грамадстве, пралетарыят можа існаваць толькі тады, калі існуе прыватная ўласнасць, якая ёсць прычынаю адчужэння працы. Таму Маркс лічыў пралетарыят універсальным класам, "бо дачыненне работніка да вытворчасці хавае ў сабе ўсё чыста нявольніцтва чалавека і ўсе формы нявольніцтва ёсць толькі рознымі тыпамі або вынікам тых дачыненняў". Адсюль выходзіла, што ўсё грамадства зазнае адчужэння, пачынаючы ад капіталістаў, жыццё якіх вызначае патрэба ў прыбытку, ажно да пісьменнікаў і артыстаў, якія прадаюць свой талент найбагацейшым пакупнікам.

Таму Маркс абвяшчае неабходнасць сацыяльнае рэвалюцыі, а яе завадатарам лічыць сучасны індустрыйны пралетарыят, клас, які "капае магілу" капіталізму, бо дамаганне пралетарыяту скасаваць прыватную ўласнасць ёсць адзіным "*патрабаваннем да грамадства*, якое грамадства ўжо зрабіла адзіным патрабаваннем *да пралетарыяту*, што сталася негатыўным вынікам арганізацыі людзей у супольніцтва". Антыгуманнае стаўленне капіталу да працы скрозь прасякла структуру грамадства; "нялюдская сіла" апанавала кожнага.

Палітычная эканомія не здолела глыбей прааналізаваць сутнасць адчужэння працы і патлумачыць супярэчнасць, што паўстае паміж грамадствам, апанаваным адчужэннем, і павелічэннем яго дабрабыту. Палітычная эканомія святкавала перамогу прынцыпаў буржуазнага грамадства і буржуазнага спосабу мыслення, якія апанавалі ўвесь чыста свет, як заканчэнне гісторыі. Супярэчнасці, адмоўныя вынікі таго працэсу былі проста элімінаваныя, выкрасленыя: “Палітычная эканомія схавала адчужэнне ў сутнасці працы так далёка, што нельга даследваць беспасярэднія дачыненні работніка (“працы”) і вытворчасці”. Таму адчужэнне ёсць адмаўленнем здольнасці чалавека да творчасці, дэгуманізацыяй суб’екта, перашкодаю на шляху да сапраўды людскага грамадства.

У ранніх творах Маркса адчужэнне было акрэсленае як з сацыяльна-гістарычнага, так і з адцягнена-філасофскага гледзішча, прыкладам, як “фрагментацыя” працы і “фрагментацыя” сутнасці чалавека. Тут варта зазначыць, што Маркс распрацоўваў паняцце *суцэльнага чалавека (whole man)*, моц якога меншае праз ціск на яго капіталу; такім чынам, чалавек мае патрэбу вярнуцца ў той стан, калі ён яшчэ не зведаў быў адчужэння, мае патрэбу ўз’яднацца з натураю, іншымі людзьмі, цэлым грамадствам. У 1846 г. у “Нямецкай ідэалогіі” Маркс апісаў камунізм, узяўшы сабе на помач тыя ўтапічныя ідэі і даводзячы, што падзел працы мае спрыяць не толькі размеркаванню людзей па пэўных пасадах, але і дазволіць ім “паляваць ранкам, лавіць рыбу ўдзень, даглядаць скаціну ўвечары, а пасля вячэры займацца даследзінамі ... але без таго, каб некалі зрабіцца паляўнічым, рыбаком, пастухом ці даследнікам” (Marx and Engels, 1964, частка 1). Але і ў тым тэксце, і ў наступных відаць пэўны зрух акцэнту, а довад, што паняцце адчужэння ў “Grundrisse” і ў “Капітале” засталося такое сама, як у “Эканамічных і філасафічных рукапісах”, дапускае, што калі Марксавая тэорыя грамадства і сацыяльных зменаў была грунтоўна пераасэнсаваная, дык тэорыя адчужэння нібыта засталася на канцэптуальным і эмпірычным роўні ранейшых тэкстаў. У 1850-х гг. эканамічная тэорыя Маркса разам з ягонымі поглядамі на палітыку зазнала істотных зменаў. Такім чынам, з лагічнага гледзішча паняцці, якімі ён аперуе ў пазнейшых творах, маюць іншы сэнс параўнальна з тым, што Маркс меў на ўвазе ў ранніх творах. Думкі, выкладзеныя ў “Эканамічных і філасафічных рукапісах”, ператварыліся цяпер у азначэнне чалавека як адзінага суб’екта грамадскага жыцця, як чыннага дзеяча, які падвойвае сябе і свае здольнасці праз сваю актыўнасць. Але ж вобраз, намаляваны ў тых творах, не дапускае пераходу Маркса да нейкай валюнтарыстычнай тэорыі, як гэта часта сцвярджаюць, бо калі ў грамадстве пануе адчужэнне, якое робіць мізэрнай творчую і натуральную сілу чалавека, ператвараючы

асобу з чыннага суб'екта ў залежны аб'ект, дык ці могуць адбыцца змены? *Ці магчымая дзейнасць?* Марксавая тэорыя адчужэння дапускала немагчымасць радыкальнага чалавечага чыну дзеля дасягнення свядома запланаваных зменаў. Якраз гэтая супярэчнасць паміж паняццямі *чыннага* дзеяча і *татальнага* адчужэння вымушала Маркса ставіць за мэту камунізм як этычны ідэал, за які людзі павінны змагацца, і лічыць пралетарыят універсальным класам, які мусіць знішчыць капіталістычнае адчужэнне. Гуманістычная Марксавая канцэпцыя адчужэння, хоць і грунтавалася на яго добрай абазнанасці ў класічнай палітычнай эканоміі, была надта дэтэрміністычная, філасафічная і абстрактная, ёй бракавала сацыялагічнага і эканамічнага аналізу пазнейшых "Grundrisse" і "Капіталу".

У час паміж напісаннем "Эканамічных і філасафічных рукапісаў" і "Капіталу" Маркс цалкам адмовіўся ад гуманістычнае філасофіі Фоербаха як пачатковага пункту ўласнай сацыяльнай тэорыі. Яго не задавальняў перадусім эсэнцыялізм Фоербахавага паняцця чалавека: менавіта людзі ствараюць сістэму грамадскіх дачыненняў, таму даследнік мусіць вывучаць не чалавека наагул, а чалавека ў грамадзе і грамадства як сістэму, падпарадкаваную законам сацыяльных зменаў і эвалюцыі. Але Маркс не зрокся гуманізму. У "Капітале" паняцце адчужэння было выкарыстанае вельмі ашчадна. Аднак звязаныя з ім паняцці "таварнага фетышызму" і ўрэчаўлення сустракаюцца даволі часта, і яны значна паўплывалі на Марксаў аналіз сістэмы капіталістычнай эканомікі. У "Grundrisse" ўвага была засяроджаная на вытворчасці, праца азначаная як працоўная сіла, унікальны прадукт, што існуе толькі ва ўмовах капіталістычнага спосабу вытворчасці. У ранніх творах Маркс пераймаў Сміта і Рыкарда ў азначэнні працы як "абагульненае работы грамадства", але гэткі падыход містыфікаваў стасункі паміж стварэннем вартасці (увасобленай, прыкладам, у грошах) і дзейнасцю чалавека (увасобленай у працы). Працоўная сіла ёсць тавар, праца ж наагул — не. Стварэнне багацця магчымае адно праз выкарыстанне працоўнае сілы, але яно ператварае працу з спосабу сцверджання чалавечых каштоўнасцяў у іх адмаўленне. У "Капітале", прыкладам, Маркс даводзіў, што таварная вытворчасць улучае два розныя тыпы вартасці — абменную і спажывецкую, г. зн. вартасць, якая вызначае кошт тавару, і тую, што задавальняе асабістую або паспалітую патрэбу. Усе тавары маюць абедзве вартасці, але капіталізм як сістэма таварнае вытворчасці аддае перавагу абменнай.

Чалавечая дзейнасць робіцца залежнай ад вонкавага прымусу абменнае вартасці. Грошы аб'ектыўна звязваюць усё чыста грамадства, якое ператвараецца ў сістэму, дзе пануюць абменныя вартасці. Калі ў першым томе "Капіталу" Маркс звярнуўся да праблемы "таварнага фе-

тышызму", дык ён апісваў працэс, дзе людзі ўжо больш не кантралююць прадукты ўласнае работы. Работнік адно задавальняе патрэбы эканамічнае сістэмы, але матэрыяльнае багацце існуе не дзеля таго, каб забяспечыць ягоныя патрэбы. Грамадская вытворчасць фактычна адмаўляе неабходнасць у гуртаванні, замест супрацоўніцтва пачынае панаваць прымус. Дачыненні паміж людзьмі робяцца "атамізаванымі", набываюць матэрыяльны характар і не залежаць ад кантролю і свядомай дзейнасці людзей. Той працэс выяўляецца найперш у ператварэнні прадуктаў працы ў тавары (Marx, 1958, т. 1, раздзел XXVI).

У грамадстве, дзе пануе абменная вартасць, сапраўдныя прычыны няроўных дачыненняў паміж капіталам і працаю невідавочныя. У вядомым урыўку Маркс пісаў пра тавар як "таямнічую рэч", што хавае сацыяльны характар працы, падае дачыненне паміж вытворцамі ды іх агульнай працай "як сацыяльнае дачыненне, якое існуе не паміж імі, а паміж прадуктамі іхнае працы". Грамадскія дачыненні ў эпоху капіталізму перакуленыя дагары нагамі, "кожны элемент, нават найпрасцейшы, прыкладам тавар, ... спрычыняецца да таго, што дачыненні паміж людзьмі выглядаюць нібы атрыбуты рэчаў". Навачаснае капіталістычнае грамадства — скажоны свет, дзе прадукты працы робяцца нібы незалежнымі, дзе аб'екты пачынаюць "панаваць над вытворцамі замест таго, каб быць ім падпарадкаванымі", тым часам людзі, занятыя ў вытворчасці, жывуць у "зачараваным свеце", іх дачыненні здаюцца ім "уласцівасцямі рэчаў, асаблівасцямі матэрыяльных варункаў вытворчасці". Людзей апаноўвае свет рэчаў праз працэсы, кірунак якіх яны вызначаюць самі, але ва ўмовах эканамічнае сістэмы капіталізму тыя працэсы робяцца ім чужымі, быццам аб'ектыўная і незалежная ад іх з'ява (Marx, 1958, с. 72—73). У "Grundrisse" Маркс пісаў, што "багацце грамадства супрацьстаіць працы нібы чужая і панавальная моц... пачварная аб'ектыўная сіла, створаная грамадскаю працай, якая належыць не работніку, а... капіталу". Націск, як зазначыў Маркс, робіцца "не на *аб'ектывацыі*, а... на *адчужэнні*, на пазбаўленні права ўласнасці, на продажы" (Marx, 1973, с. 831—832). Блізка тымі сама словамі ён пісаў і ў "Капітале":

Мы пабачылі, што назапашванне капіталу прадугледжвае павелічэнне яго канцэнтрацыі. Такім чынам, павялічваецца моц капіталу, адчужэнне ад рэальных работнікаў сродкаў грамадскае вытворчасці ўвасабляецца ў капіталісце. Капітал... як грамадскую сілу... ужо болей нельга нават раўняць да таго, што можа стварыць сваёй працаю адзін чалавек. Ён робіцца адчужаным, незалежным сацыяльным фактарам, што процістаіць грамадству нібы аб'ект, які ёсць крыніцаю ўлады капіталіста (Marx, 1962, с. 259).

Атрыманне дадатковае вартасці, кантроль над працоўнай сілай, які

даецца асобнаму капіталісту і капіталу наагул, спрыяюць развіццю грамадства, дзе пакрысе занепадаюць чалавечыя каштоўнасці і ўзвышаецца свет рэчаў. У "Эканамічных і філасафічных рукапісах" Маркс ужо аналізаваў згаданую тэндэнцыю: "Работнік ператвараецца ў тавар заўсёды таннейшы за бальшыню тых тавараў, якія ён вырабляе. Дэвальвацыя чалавека вынікае проста з павелічэння вартасці рэчаў". Такім чынам, робіцца відавочнаю пераемнасць паміж раннімі й пазнейшымі творамі Маркса; у свеце, дзе пануе таварная вытворчасць, выкарыстанне працоўнай сілы работніка падлічваюць, вымяраюць так дакладна, як гэта наагул магчыма, і ўважаюць за штосьці цалкам аб'ектыўнае. Аналіз капіталістычнае сістэмы ў "Grundrisse" і "Капітале" грунтаваўся на паняццях, падобных да скарыстаных Марксам у гуманістычнай крытыцы капіталізму ў папярэдніх творах. Але і ў ранніх, і ў пазнейшых творах урэчаўленне было акрэсленае як працэс, які гэтак апанаваў асабістыя і грамадскія дачыненні, што людзям прадукты іх працы здаюцца самастойнымі аб'ектамі, якія не маюць аніякага дачынення да іх уласнае дзейнасці.

У найбольшай ступені той працэс рэіфікацыі выяўляецца ў свядомасці: людзі, якія асэнсоўваюць грамадства ў катэгорыях урэчаўлення, зважаюць перадусім на аб'ектыўнасць і бязлітасны *натуральны* дэтэрмінізм таго сацыяльнага свету, якім, здаецца, кіруюць сляпыя законы, якіх людзі не кантралююць, гэта свет, у якім дзеюць толькі рэчы. У перадындустрыйную эпоху, калі спажывецкая вартасць не была падпарадкаваная абменнай, грамадскія дачыненні былі зразумелыя і недвухсэнсоўныя, бо былі абапертыя на асабістай сувязі людзей і ўзаемных абавязках, сацыяльную ж няроўнасць тлумачылі традыцыяй і звычаямі. Капіталістычнае грамадства пабудаванае на безасабовых дачыненнях паміж людзьмі, якія грунтуюцца на панаванні абменнай вартасці. У грамадствах, дзе абменная вартасць перамагла спажывецкую, фармальная роўнасць хавае класавыя стасункі; свет капіталістычнай таварнай вытворчасці здаецца светам роўных асобаў, з'яднаных на падставе добраахвотных кантрактаў. Абмен паміж капіталам і працаю стварае ілюзію справядлівага абмену (праца за заробную плату), але якраз тут адбываецца містыфікацыя грамадскіх дачыненняў: работнік дзейнічае так, быццам працоўная сіла не эксплуатуецца, нібыта ён мае толькі дастаць нагароду за "дзень шчырае працы". Такім чынам, няроўнасць пры капіталізме выглядае як натуральная і таму дужа важная ўмова належнага функцыянавання грамадства. Работнік не можа даўмецца, што ён сам робіцца часткаю капіталу, бо гэта — адметны спосаб ягонага існавання:

Такім чынам, прадукцыйная сіла работніка, якая большае, калі ён робіць у каапераціі, ператвараецца ў прадукцыйную сілу капіталу.

Тая сіла павялічваецца задарма, у якія б умовы не змяшчалі работніка, бо менавіта капітал змяшчае яго ў тыя ўмовы. Калі тая сіла не каштуе капіталу анічога, а з другога боку, сам па сабе работнік не развівае яе, пакуль ягоная праца не належыць капіталу, то яна здаецца сілаю, якую капітал атрымаў у спадчыну ад Прыроды, — быццам тая прадукцыйная сіла — прыроджаная рыса самога капіталу (Marx, 1958, с. 333).

Такім чынам, Марксавая тэорыя адчужэння зрабілася болей эмпірычнаю, гістарычнаю і абгрунтаванаю сацыялагічна праз эканоміку. У ранніх творах Маркс пісаў пра "нялюдскую моц", якая пануе ў грамадстве, не даючы людзям выяўляць свае здольнасці ды ператвараючы чалавека ў аб'ект. У "Капітале" паняцце суб'екта, які зазнае адчужэння, было ўжытае зноў, але ў тэорыі, што акрэсліла капіталізм як аб'ектыўную сістэму і адчужэнне з увагі на супярэчлівы працэс капіталістычнай вытворчасці, адчужэнне выяўлялася праз ператварэнне працоўнай сілы ў тавар. Адным з наступстваў тае тэндэнцыі было большае значэнне ідэалогіі для развіцця і захавання капіталістычнага грамадства.

Канцэпцыя ідэалогіі

Хоць тэрмін "ідэалогія" паходзіць з твору французскага філосафа Дэсту дэ Трасі, напісанай пры канцы XVIII ст., падрабязнае апісанне яе дачыненняў з пэўнымі сацыяльнымі, палітычнымі ды эканамічнымі ўстановамі, а таксама тлумачэнне, якім чынам матэрыяльны "падмурак" грамадства (яго эканамічная інфраструктура) няўхільна стварае "надбудову" (адметныя формы мыслення), даволі часта запісваюць на рахунак марксізму. Згодна з апошнім, хутчэй ідэі трэба тлумачыць праз грамадства, чым грамадства праз ідэі: ідэі не існуюць іначай, адно як частка грамадства і гісторыі. У "Нямецкай ідэалогіі" Маркс і Энгельс сцвярджалі, што існуе пэўная прычынная сувязь паміж мысленнем і грамадствам, і азначылі ідэі як выяўленне класавага інтарэсу. У згаданай тэорыі ідэалогіі даследнікі даводзілі, што сістэмы мыслення адпавядаюць структуры грамадства; ідэі ёсць толькі адлюстраваннем аб'ектыўнага эканамічнага ладу. Веды, такім чынам, — гэта эпіфеномен, прадукт аб'ектыўнага грабмадскага інтарэсу і таму няважныя ў грамадскім жыцці й сацыяльных зменах.

Паняцце ідэалогіі як скажонага мыслення, зманлівай свядомасці, якая містыфікуе рэальныя дачыненні людзей згодна з класавым інтарэсам, было дэталёва распрацаванае ў "Нямецкай ідэалогіі". У ідэалагізаваным мысленні рэчаіснасць уяўляецца "дагары нагамі", адбываецца інверсія аб'ектыўнай рэальнасці, як у рэлігіі, дзе чалавечае жыццё тлумачыцца як знак Божае моцы ў адрозненне ад матэрыялістычнага ра-

зумення рэлігіі як грамадскай установы. У той першай дэфініцыі ідэалогія роўная свядомасці,ператварэнню "інтарэсу" ў "адлюстраванне і рэха працэсу жыцця":

Фантомы, якія нараджаюцца ў чалавечым мозгу... замяняюць матэрыяльны працэс жыцця, іх можна эмпірычна спраўдзіць і выявіць іх матэрыяльныя прычыны. Таму мараль, рэлігія, метафізіка — уся чыста ідэалогія і адпаведныя ёй формы свядомасці ўжо не здаюцца незалежнымі. У іх няма нейкае асобнае гісторыі, эвалюцыі; менавіта людзі, развіваючы матэрыяльную вытворчасць і свае матэрыяльныя стасункі, ператвараюць, згодна з рэальным існаваннем, сваё мысленне і ягоныя формы. Не свядомасць вызначае жыццё, а жыццё свядомасць (Marx and Engels, 1964, с. 37—38).

Тэза пра акрэсленае дачыненне эканамічнага падмурку да ідэалагічнае надбудовы зноў з'явілася ў Марксавым творы 1859 г. "Даробак у крытыку палітычнае эканоміі", дзе ён даводзіў, што прадукцыйныя сілы "ствараюць эканамічную сістэму грамадства, рэальны грунт, на якім паўстае юрыдычная і палітычная надбудова, якой адпавядаюць пэўныя формы грамадскай думкі. Спосабам стварэння ўмоваў матэрыяльнага існавання ёсць агульны працэс сацыяльнага, палітычнага ды інтэлектуальнага жыцця" (Marx, 1971, с. 20—21). У шматлікіх меркаваннях Энгельса пра ідэалогію пераважала тая сама дэтэрміністычная пазіцыя:

Ідэалогія ёсць працэс, які ажыццяўляецца так званым "мысляром", натуральна, свядома, але тая ягоная свядомасць зманлівая. Ягоныя рэальныя памкненні застаюцца яму невядомыя, іначай наагул не існавала б ідэалогіі (Marx and Engels, 1962, т. 2, с. 497).

У такім разе ўсё мысленне трэба тлумачыць як ідэалогію, у тым ліку і марксізм. Энгельсаў довад дапускаў гранічны рэлятывізм, пазіцыю, якой ён не трымаўся на працягу ўсяе працы, бо Энгельс даваў веры неідэалагічным здабыткам прыродазнаўчых навук XIX ст. Хоць ён даводзіў, быццам ідэалогія не можа існаваць незалежна ад пэўнага грамадства і не мае асобнае гісторыі як самастойная рэальнасць, усё ж такі ёсць пэўная ступень аўтаноміі ідэалогіі, і хоць ідэалогія — інверсія рэальнасці, і таму "зманлівая", але ж яна не толькі эпіфенаменальнае і пасіўнае адлюстраванне асобаю сацыяльна-эканамічнай структуры. Энгельс, такім чынам, сцвярджаў болей *узаемную*, чым аднабаковую залежнасць паміж ідэямі й грамадствам:

Эканамічнае становішча ёсць грунтам, але разнастайныя складнікі надбудовы, палітычныя формы змагання паміж класамі... юрыдычныя і філасофскія тэорыі, веравызнанні... таксама ўплываюць на вынікі гістарычнае барацьбы і вельмі часта якраз яны вызначаюць іх кшталт (Marx and Engels, 1962, с. 488—489).

Такім чынам, усе складнікі грамадства ўзаемазалежныя, але ўрэшце "эканоміка... сцвярджае сваю перавагу". Энгельсавы довады былі вельмі двухсэнсоўныя. Аргумент, што эканоміка ёсць адзін са шматлікіх чыннікаў, які адначасова цалкам вызначае ідэалогію і формы ведаў, дапускаў адсутнасць нейкай меркі для спраўджання гіпотэзаў або спосабу пацверджання верагоднасці пэўнае сацыяльнае тэорыі. Прыкладам, калі ёсць нейкі сацыяльны інтарэс, які меней за іншыя скажае рэальнасць, дык хіба эканамічны чыннік ёсць адзіны вызначальны? Папраўдзе, Энгельс вярнуўся да канцэпцыі шматлікасці прычын і тлумачэння падзеі з кантэксту, якая існавала яшчэ да Маркса, але не здолела акрэсліць дачыненні паміж ідэямі й грамадствам, сістэму дэтэрмінацыі ідэяў і, такім чынам, ступень іх аўтаноміі. Прыкладам, у развагах пра філасофію ён даводзіў:

...уплыў эканомікі (якая, дарэчы, дзее толькі ўскосна, праз палітыку і падобным спосабам) адбіваецца на наяўным філасофскім матэрыяле, атрыманым ад папярэднікаў. Эканоміка не стварае тут нічога новага, яна вызначае, якім чынам той матэрыял пераасэнсоўваюць і развіваюць далей, аднак і гэта робіцца збольшага, ускосна, бо ўплыў на філасофію маюць перадусім палітычныя, юрыдычныя і маральныя паняцці — адбіткі рэчаіснасці (Marx and Engels, т. 2, с. 495—496).

Энгельсаў пункт гледжання быў такі сама, як у матэрыялістаў XVIII стагоддзя Мантэск'ё і Фэргусана, — двухбаковыя дачыненні розных складнікаў у акрэсленай сітуацыі; паняцце пэўнай незалежнасці ідэяў у такім разе было толькі іншаю формаю сцверджання, што складаным сітуацыям адпавядаюць складаныя ўзоры дачыненняў паміж рознымі элементамі.

Але другую, дыялектычнейшую за першую, тэорыю ідэалогіі, абапертую на паняцці "медыяцыя", дапускае вылучэнне Энгельсам так званых "вышэйшых" і "ніжэйшых" ідэалогіяў ("чыстага" мыслення процi канкрэтнага, абумоўленага эканомікай). Калі мысленне набывае кшталт больш адцягненае ідэалогіі, дык на яго болей будуць уплываць "выпадковыя акалічнасці яго эвалюцыі, а ягоны шлях будзе нагадваць зігзаг". Залежнасць "паняццяў ад матэрыяльных варункаў пакрысе ўскладняецца, і штораз больш незразумелаю робіцца іх сувязь" (Marx and Engels, 1962, т. 2, с. 397). Хоць гэтая фармулёўка не надта ясная, але яна дапускае, што гісторыя ідэяў ёсць хутчэй дыялектычны, чым механічны эвалюцыйны працэс. У "Grundrisse" Маркс, ставячы пытанне пра дачыненні паміж эканомікаю і культураю, мастацтвам і структураю грамадства, казаў, што "ў пэўныя часы найвялікшы росквіт мастацтва не адпавядаў беспасярэдне ні агульнаму развіццю грамадства, ні стану яго матэрыяльнага падмурку і яго арганізацыі" (Marx, 1971, с. 215—

217). Мастацтва старажытных грэкаў было вышэйшае за іх неразвітую эканамічную сістэму, таксама як французскую або нямецкую філасофію XVIII ст. цяжка дапасаваць да паўфеадальнай, перадындустрыйнай структуры грамадстваў Францыі і Германіі.

Але найбольш важкім даробкам Маркса ў тэорыю ідэалогіі быў ягоны дэталёвы агляд палітычнае эканоміі XVIII—XIX стст. Тут ён добра вылузваў навуку з ідэалогіі ды высвятляў заблытаную сувязь паміж класавым інтарэсам і мысленнем. У пасляслоўі да другога выдання "Капіталу" (1873) ён даводзіў, што класічная палітычная эканомія (Сміт і Рыкарда) "належыць часу, калі змаганне паміж класамі яшчэ не пачалося", часу шпаркага поступу эканамічнае навукі. Але калі на пачатку XIX ст. вастрэйшым робіцца класавы канфлікт і ўладу цалкам забірае французская і брытанская буржуазія, дык "змаганне паміж класамі набывае выразную і пагрозлівую форму. Чуваць пахавальны звон, які звоніць па навуковай буржуазнай эканоміі. Аб'ектыўных даследнікаў заступаюць найміты, сапраўдны навуковы дослед заступае папсаваная свядомасць і кепскія намеры апалагетыкі". Калі буржуазія зрабілася панавальным класам, дык канфлікт паміж ёю і арыстакратыяй ператвараецца ў канфлікт паміж буржуазіяй у хаўрусе з арыстакратыяй, з аднаго боку, ды індустрыйным пралетарыятам, з другога (Marx, 1958, с. 15). Цяпер палітычная эканомія бароніць ідэалагічныя лозунгі законнасці. У "Тэорыях дадатковае вартасці" Маркс вылучыў два найважнейшыя складнікі ідэалогіі:

1. У дачыненні да аб'екта пазнання грамадская думка займае пазіцыю, якая проста адпавядае практычнаму інтарэсу і кірунку дзейнасці яе найбольш уплывовых інтэлектуалаў: Сміт і Рыкарда, такім чынам, адлюстравалі ў сваіх творах інтарэс "рэвалюцыйнае буржуазіі" ў яе канфлікце з землеўласнікамі.

2. Ідэалогія зводзіць на нішто навуковыя веды, калі пазіцыю даследніка вызначае інтарэс сацыяльнае групы, якая зведала эканамічны заняпад; Маркс называе такія групы "мінучыя класы", напрыклад зямельная арыстакратыя.

Пад час разгляду тэорыяў Сміта і Рыкарда Маркс часта называе іхныя творы "сумленным доследам", вітае іхную прыхільнасць дакладнаму і аб'ектыўнаму навуковаму аналізу. Сміт у сваім аналізе працы з пазіцыі капіталістычнае вытворчасці набліжаецца "да сутнасці пытання, нібы заганяе цвік па самую плешку", калі адрознівае прадукцыйную працу ад непрадукцыйнай (непрадукцыйная праца абменьваецца на даход, такі, як заробная плата ці прыбытак, прадукцыйная ж родзіць капітал). Тое адрозненне можна зрабіць толькі з гледзішча капіталіста, а не работніка. Рыкарда ж кажа пра няўхільнасць канфлікту, які вынікае з няроўных дачыненняў паміж капіталістам і работнікам, і Маркс робіць

заўвагу, што Рыкарда "патрабуе вытворчасці дзеля вытворчасці" і не зважае на яе сацыяльныя наступствы, "жорсткасці, на ягоную думку, вымагае... не толькі навуковая сумленнасць, але і навуковая неабходнасць". Такім чынам, палітычная эканомія Рыкарда адлюстравала гістарычную перамогу індустрыйнае буржуазіі ў цэлым грамадстве і з гэтага боку, паводле тэрміналогіі Маркса, яна сапраўды навуковая, дарма што, як і Смітавая, прасякнута ідэалогіяй:

"Канцэпцыя Рыкарда сведчыць... на карысць індустрыйнае буржуазіі, толькі таму і нагэтулькі яе інтарэсы тоесныя інтарэсам вытворчасці або развіцця прадукцыйнае работы чалавека" (Marx, 1964—1972, т. 3, с. 118—119).

Таму Маркс адрозніваў ідэалогію і навуковыя веды: "Відавочна цынічны характар класічнае эканоміі" — яе сумленнасць — ёсць узапраўды "крытыкаю актуальных варункаў". Ён спасылаецца на акрэсленне Смітам святароў як "невытворчых работнікаў... на ўтрыманне якіх ідзе частка даходу іншых асоб". Сміт аб'ядноўваў іх з "юрыстамі, фізікамі ды сакратарамі". Маркс піша:

Гэта — мова дасюль яшчэ рэвалюцыйнае буржуазіі, якая не падпарадкавала сабе ўсё грамадства, дзяржаву і г. д. Усе тыя ганаровыя і паважныя некалі заняткі... з эканамічнага гледзішча тое сама, што і плойма лёкаяў і блазнаў, якіх утрымлівае буржуазія і якія марнуюць багацце (Marx, 1964—1972, т. 1, с. 290—292).

Як інтэлектуальнае адлюстраванне поглядаў "узбежнага класа", класічная палітычная эканомія сягнула значна глыбей за ранейшую эканамічную тэорыю ў сутнасць сацыяльнага і эканамічнага ладу, яе паняцці былі беспасярэдне звязаныя з дзейнасцю буржуазіі як гістарычна "прагрэсіўнага" класа, сусветная актыўнасць якога ў гандлі ды індустрыі яднала яе не з мінулым грамадствам, а з капіталістычнаю ды індустрыйнаю будучыняй. Такім чынам, у творах Сміта і Рыкарда адлюстраваная дзейнасць сацыяльнага класа, які яшчэ не дасягнуў гегемоніі ў грамадстве праз усталяванне капіталістычнага ладу. Эканамічная тэорыя Рыкарда бараніла поступ капіталізму і гістарычныя лозунгі буржуазнага класа, але ж гэта не надае ёй ідэалагічнасці. Як Рыкарда, так і Сміт зрабілі працу, якая ўвідавочніла сутнасць эканамічных і сацыяльных стасункаў у часы капіталізму, замест таго каб містыфікаваць грамадскае жыццё і хаваць яго супярэчнасці. Мальтус, сучаснік Рыкарда, наадварот, прапанаваў эканамічны аналіз, у якім бараніў "рэнты, сінекуры, марнатраўства, бязлітаснасць" паноў, захапляўся тым станам і ўхваляў яго, тым часам Сміт крытыкаваў яго з прычыны непрадукцыйнага характару. Абарона і апраўданне "мінучых" класаў мае сваім натуральным вынікам ідэалогію:

Калі чалавек спрабуе дапасаваць навуку да пункту гледжання, які

паходзіць не з самой навукі (аднак і ён можа быць памылковы), а з папазанавуковага, вонкавага інтарэсу, дык я называю ягоны погляд "зацікаўленым"... Калі ж Рыкарда разглядае пралетарыят усё роўна як механічнае абсталяванне або цягавітую жывёлу, бо (на ягоную думку) пралетарыят, як і механічнае абсталяванне або цягавітая жывёла, мае дачыненне да "вытворчасці", я не называю гэта "зацікаўленым поглядам". Гэта стаічна, навукова, аб'ектыўна (Marx, 1964–1972, с. 114—119).

Тыя тэксты даюць магчымасць лепей зразумець Марксавую канцэпцыю ідэалогіі. Дачыненне паміж ведамі й грамадствам ён акрэсліў як двухбаковае, супярэчлівае, неаднастайнае ў яго развіцці; веды — не толькі адбітак класавага або эканамічнага інтарэсу. Такія меркаванні абапіраліся, пэўна, на Марксавую дэфініцыю, паводле якой сацыяльнае жыццё ёсць "ансамбль грамадскіх дачыненняў", які вызначае свядомасць чалавека праз ягоную "асэнсаваную дзейнасць". Таксама гэта можа сведчыць на карысць таго, што, як паказаў Маркс, паміж 1760 і 1830 гг. брытанская буржуазія "мела патрэбу" ў пэўным узоры мыслення, які б адпавядаў яе гістарычнай ролі, і што палітычная эканомія паўстала ў адказ на запанаванне капіталістычнага ладу. Іншымі словамі, існуе болей функцыянальнае, чым дыялектычнае дачыненне паміж формамі ведаў і формаю грамадства. Аднак той факт, што пэўныя формы ведаў адпавядаюць пэўным матэрыяльным інтарэсам, не дапускае, што нейкая ступень дэтэрмінацыі ідэяў матэрыяльным кантэкстам ператварае ўсе веды ў ідэалогію. Маркс, насуперак механічнай рэдукцыі мыслення да эканамічнага інтарэсу, зрабіў вельмі істотнае адрозненне паміж "ідэалагічнымі элементамі светапогляду кіраўнічага класа" і "свабоднаю духоваю творчасцю пэўнае сацыяльнае фармацыі": эканамічная сістэма развіваецца неаднастайна і не стварае нейкага аднатага цэлага, якое б прадстаўляла выразную сістэму інтарэсаў. У Марксавых довадах акцэнт быў зроблены на паняцці ведаў як аб'ектыўных і навуковых, рэальнасці, што не залежыць проста ад эканамічных і сацыяльных фактараў, хоць і непазбежна злучаная з імі ў сваім грамадскім існаванні.

Ідэалогія, наадварот, эпіфеномен, беспасярэдне з'яднаны з эканамічным і класавым інтарэсам, яе функцыя — хаваць супярэчнасці, містыфікаваць грамадскія дачыненні й фетышызаваць свет з'яваў. Ідэалогія, адрозна ад навуковых ведаў, пачынае з адчужэння чалавека, але не можа патлумачыць сацыяльна-гістарычныя прычыны адчужэння і ягоныя наступствы для грамадскіх стасункаў. Такім чынам, Марксавае паняцце ідэалогіі не магло існаваць асобна ад канцэпцыі адчужэння, распрацаванай у ранніх кнігах: ідэалогія няздольная прапанаваць слушную метадалагічную пазіцыю для вывучэння грамадства як гіста-

рычнай і сацыялагічнай рэальнасці. Класічная палітычная эканомія ўлучала як ідэалагічны складнік, так і аб'ектыўнае навуковае даследванне капіталізму і таму выпрацавала сваю эмпірычную метадалогію, якая падкрэсліла аб'ектыўнасць эканамічных фактаў і працэсаў, але не дала рады супярэчнасцям, якія вынікалі з яе аналізу.

Складаныя стасункі навукі з ідэалогіяй, метадалогіі з ідэалогіяй былі выразна выяўленыя ў Марксавым аналізе славутай формулы "тройцы" "вульгарнай" палітэканоміі, якая сцвярджала, што вытворчасць вызначаюць тры чыннікі: капітал, зямля і праца; кожны з іх ёсць асобнай крыніцай вартасці. У тым меркаванні, пісаў Маркс, містыфікацыя і рэфікацыя сацыяльных дачыненняў ажыццяўляецца праз вылучэнне пэўных гістарычных формаў грамадскае вытворчасці з працэсу працы, часткі вылучаюцца з цэлага, ствараючы "зачараваны, перакулены дагары нагамі свет, дзе Монсеньёр "Капітал" і Мадам "Зямля" шпацыруюць бы прывіды на ўзор дзейных грамадскіх асобаў і адначасова проста як рэчы". Але падобна, што, як і шмат іншых меркаванняў класічнай палітычнай эканоміі, "траістая формула" хавае і элементы праўды: бо вытворцы адлучаныя ад сродкаў вытворчасці, а даход дзеліцца паміж трыма вялікімі класамі капіталістычнага грамадства. "Гэта — стасункі паміж формамі размеркавання, яны адлюстроўваюць дачыненні, дзе выробленая агульная вартасць размяркоўваецца сярод уладальнікаў розных складнікаў вытворчасці". Траістая формула, аднак, была больш ідэалагічная, чым навуковая, бо абапіралася на апісанне павярхоўнага ўзору эканамічных стасункаў, а не "нутраной, базавай, але нябачнай структуры, і на канцэпцыю, якая ёй адпавядае". Калі б з'явы і рэальнасць, адзначаў Маркс, былі тоесныя, дык навука была б залішняй: заданнем сацыяльнае навукі ёсць якраз адкрыццё і аналіз падставовых формаў, структураў грамадства, якія вызначаюць "законы з'яваў". Такім чынам, крытыка займала істотнае месца ў Марксавых разважаннях пра метад (Marx, 1958, с. 500, 877, 205).

Марксаў метад: падмурак і надбудова

У ранніх творах, напісаных у часы, калі панавала ідэалістычная філасофія Гегеля, Маркс хоць і карыстаўся Гегелевымі катэгорыямі накшталт адчужэння, але адкінуў адцягненыя паняцці й метадалогію цэлае філасофіі Гегеля. Але ад 1858 г. Марксаў погляд на гэтага мысляра перамяніўся, і ён ужо пісаў пра Гегелеву "Логіку" як пра твор, які надаў зразумелую форму "таму рацыянальнаму, што ёсць у метадзе Гегеля, што ён адкрыў, але апрануў у містыцызм". Гэта якраз тое адрозненне, якое пазней зрабіў Энгельс паміж Гегелевым *метадам* і *сістэмаю*, падкрэсліўшы, што трэба вылушчыць рацыянальнае зерне з містычна-

га шалупіння і вырасціць з таго зерня матэрыялістычную дыялектыку. Каб неяк даць таму рады, Маркс пазычыў у Гегеля паняцце татальнасці. Маркс меўся яго ўжываць не як адцягнена-філасофскі прынцып, а як метадалагічную прыладу, якая дапамагае патлумачыць дачыненні простага з складаным, часткі з цэлым.

Маркс пачаў аналіз у "Капітале" з простай формы вартасці, замены аднаго тавару на іншы, даводзячы, што тавар хавае найважнейшыя супярэчнасці капіталізму. Але тавар таксама ёсць *часткай*, якая мусіць быць дастасаваная да *цэлага*, да капіталізму як эканамічнай, палітычнай і сацыяльнай сістэмы. Таму Марксаў метад быў процілеглы атамістычнай метадалогіі філасофскага індывідуалізму (прыкладам, утылітарызму ці рацыяналізму), а таксама метаду тых філосафаў, якія тлумачылі цэлае адно як суму частак: паводле Маркса, татальнасць складаецца з узаемазалежных з'яваў, факты — не ізаляваныя аб'ектыўныя дадзеныя, а дапасаваныя адзін да аднаго элементы, якія абавязкова залежаць ад цэлага, хай цешацца з пэўнае аўтаноміі ад яго. "Вытворчыя дачыненні кожнага грамадства, — пісаў Маркс, — ёсць цэлым", іх можна зразумець і прааналізаваць адно з тае пазіцыі. У аналізе грамадства як татальнасці Маркс вылучыў яго "рэальны" грунт — спосаб вытворчасці (эканамічны падмурак грамадства, які ахоплівае тэхналагічныя і чалавечыя рэсурсы), і надбудову — культурны, ідэалагічны й палітычны досвед і ўстановы.

Вытворчыя дачыненні (спосаб, якім арганізавана грамадская вытворчасць на падставе падзелу працы, улады, законаў) тоесныя эканамічнай сістэме. Марксавая мадэль дапускала, што фактары вытворчасці й вытворчыя дачыненні адпавядаюць адно аднаму, але гару маюць эканамічныя фактары, якія вызначаюць залежны стан надбудовы. Так, на думку маладога Маркса, "жорны даюць нам грамадства з панам; паравы млын — грамадства з капіталістам" (Marx, 1961, с. 109). Але ў творах, напісаных у больш сталым веку, Маркс раз-пораз адыходзіў ад тае нягнуткай, функцыяналістычнай мадэлі і падкрэсліваў, што ў вытворчасці ды ўзнаўленні сацыяльнага жыцця надбудова грае вызначальную ролю. Прыкладам, у "Капітале" ён адзначыў, што "пратэстанцтва, зрабіўшы амаль усе традыцыйныя святы працоўнымі днямі, адыграла вялікую ролю ў назапашванні капіталу" (Marx, 1957, с. 276). Так званыя "ідэальныя" складнікі грамадства спрыяюць узнаўленню сацыяльнага жыцця нібы матэрыяльныя сілы.

У кожным разе, разглядаючы мадэль падмурак—надбудова, абавязкова трэба вылучаць аб'ектыўныя і суб'ектыўныя аспекты вытворчасці. Блытаніна, якая часта спадарожнічае Марксавай сацыялогіі, выходзіць з памылковага разумення ягонай метадалогіі, у якой ён спрабаваў злучыць суб'ектыўны і аб'ектыўны аспекты сацыяльнае рэ-

альнасці і сацыяльнага аналізу. У прадмове да "Капіталу" Карл Маркс пісаў, што "ў аналізе эканамічных формаў нельга ўжыць ні мікраскопа, ні хімічных рэактываў. Іх мае замяніць абстракцыя", а ў "Grundrisse" ён даводзіў, што слушны навуковы падыход пачынае ад паверхні, ад "рэальных і канкрэтных фактаў", актуальных перадумоваў накшталт насельніцтва або сусветнага рынку, але гэтая працэдура памылковая з прычыны яе ўяўнае канкрэтнасці ў дачыненні да абстрактнай рэальнасці:

Насельніцтва ёсць абстракцыя, калі, прыкладам, мы не будзем зважаць на класы, з якіх яно складаецца. Гэтыя класы таксама застануцца толькі тэрмінамі, калі даследнік не будзе ведаць чыннікаў (напрыклад, заробнае платы, працы, капіталу і г. д.), ад якіх залежыць існаванне класаў. З іх вынікае абмен, падзел працы, кошты і да таго падобныя рэчы. Капітал не можа існаваць без заробнае платы, працы... вартасці, грошай, коштаў і г. д. Калі хтосьці возьме за пачатковы пункт насельніцтва, дык гэта будзе дужа неакрэсленае паняцце складанага цэлага, але праз удакладненне дэфініцыі аналітычным шляхам ён дасягне найпрасцейшых паняццяў; з тых нібыта канкрэтных паняццяў ён мае рушыць да больш вытанчаных абстракцыяў, ажно пакуль не атрымае найпрасцейшых дэфініцыяў. Адсюль трэба зноў зрабіць падарожжа, але ў адваротным кірунку, ажно пакуль ён зноў не дойдзе паняцця насельніцтва, якое гэтым разам ужо не будзе паняццем надта шырокага цэлага, але татальнасцю, якая ахоплівае шмат чыннікаў і дачыненняў (Marx, 1971, с. 205—206).

Навуковы метад вывучэння грамадства, такім чынам, процілеглы простаму назіранню фактаў, якое заўсёды пачынае ад канкрэтнага, а потым дасягае абстрактнага; навуковае даследванне выходзіць не з беспасярэдне дадзенага, а імкнецца зразумець "нутраную структуру" аб'екта пачынаючы з абагульненых паняццяў. Прыкладам, класічная палітычная эканомія мела рацыю, калі пачала з насельніцтва, але схібіла, бо акрэсліла яго як канкрэтны факт, а не як абстрактнае цэлае, якое непазбежна набліжанае да ідэальнай, абагульненай формы, парожняй на складаны і хаатычны эмпірычны змест. Рух "ад адцягненага да канкрэтнага ёсць шлях, на якім мысленне засвойвае факты і ўзнаўляе іх як канкрэтныя разумовыя катэгорыі". Таму вывучэнне капіталізму як сістэмы мае пачынацца не з асобных капіталаў, канкурэнцыі ці іншых складнікаў гістарычнае рэальнасці, а з "капіталу як гэткага", "капіталу наагул". "Разгляд шматлікіх капіталаў будзе тут перашкаджаць даследванню. Дачыненні паміж імі лепей тлумачыць пасля таго, як мы вывучылі, што яны маюць агульнага, вылучылі якасць, якая дае капіталу існаванне... Капітал наагул, як асобны ад пэўных капіталаў, мусіць разглядацца, вядома, 1) толькі як абстракцыя, але не адвольная абстрак-

цыя, а такая, што дазваляе зразумець прыкметы, якія вылучаюць капітал з іншых формаў багацця... 2) але капітал наагул, вылучаны з рэальных капіталаў, сам па сабе і ёсць іх рэальным існаваннем" (Marx, 1973, с. 517, 449).

Капіталізм, такім чынам, вывучаўся як абстракцыя, як чыстая форма, па-за ўвагаю пакідаліся ўсе складаныя, адметныя гістарычныя акалічнасці, "праявы", процілеглыя "сутнасці сістэмы". Такім чынам, халістычная метадалогія Маркса брала ідэальны капіталізм, які ніколі папраўдзе не існаваў, за мадэль, якая ўсцяж ўжывалася ў ягоным аналізе сацыяльных зменаў, фармавання класаў і структуры грамадства. Аналіз вытворчасці, напрыклад, ён звычайна ажыццяўляў з гледзішча пэўных асобаў ці гістарычных перыядаў, але ж усе стадыі развіцця вытворчасці маюць агульныя рысы: "*Вытворчасць наагул* ёсць абстракцыя, але чуйная абстракцыя, бо яна вылучае і акрэслівае агульныя рысы і, такім чынам, унікае паўтору". Маркс даводзіў, што пэўныя агульныя рысы можна выявіць — як для найноўшых часоў, так і для найстаражытнейшых", але "так званыя *агульныя ўмовы* вытворчасці як гэткія і ў пэўную эпоху ёсць не што іншае, як абстрактнае паняцце, якое не можа дапамагчы ў азначэнні ніводнай з сапраўдных стадыяў развіцця вытворчасці" (Marx, 1971, с. 189—193). Стасункі паміж вытворчасцю, размеркаваннем, абменам і спажываннем можна акрэсліць толькі вылучыўшы сутнасць вытворчасці ці агульныя прычыны існавання ўсіх яе формаў; шукаючы спосабы, якімі пэўныя гістарычныя з'явы вылучаюцца з цэлага, бо якраз тут схаваная таямніца іх развіцця.

Такім чынам, паводле Маркса, трэба пачынаць з загадзя акрэсленага цэлага, напрыклад з насельніцтва, вытворчасці, дзяржавы і да іх падобных, далей вылучаць складнікі таго цэлага, паступова зноў дастасоўваючы іх да цэлае сістэмы. Калі Маркс пісаў, што "суб'ект, грамадства трэба заўсёды лічыць ... за перадумову тлумачэння", дык ён меў на ўвазе, што няма нейкае катэгорыі, якая б магла быць адзіным дарэчным пачатковым пунктам навуковага сацыяльнага аналізу. Як тлумачэнне, так і разуменне гістарычнай і генетычнай дэтэрмінацыі аб'екта разам з выяўленнем яго нутраной структуры і ягоных дачыненняў з цэлым у дыяхранічным і сінхранічным аспектах былі з'яднаныя ў метадзе Маркса. Таму ў двух першых тамах "Капіталу" Маркс спрасціў капіталістычнае грамадства да аднаго базавага дачынення, стасункаў капіталу і працы, яго нутраной структуры і даводзіў, што калі яно ёсць найважнейшым дачыненнем, дык потым на яго падставе можна будзе выявіць законы й тэндэнцыі, ■ таксама прагназаваць. З тае прычыны Марксавую сацыялогію класаў, канфлікту і сацыяльных зменаў у кожным разе трэба дастасоўваць да ягоных агульных метадалагічных меркаванняў.

Фармаванне класаў і класавая свядомасць

У "Філасофіі гісторыі" Гегель падкрэсліваў, што навуковае разуменне патрабуе ад навукі здольнасці адрозніваць істотнае ад неістотнага. Паводле Маркса, "пуцяводная нітка" ягоных сацыяльна-гістарычна-эканамічных студыяў 1850-х гг. прывяла яго да вылучэння спосабу вытворчасці як галоўнай дэтэрмінанты структуры грамадства, фармавання класаў, класавага канфлікту ды ідэалогіі. У ранніх творах, аналізуючы фармаванне класаў, Маркс не ўвыдатняў ролю вытворчасці; спрошчаную мадэль двухкласавага грамадства ён пастуляваў, абапіраючыся не на паняцце дадатковае вартасці, а з філасофскага гледзішча на развіццё грамадства. У "Камуністычным маніфесце" эвалюцыя эканомікі капіталізму была апісаная як надзвычайная палярызацыя класаў: "Нашыя часы, часы панавання буржуазіі, маюць... адметную рысу: яны спрасцілі класавы антаганізм. Усё грамадства падзеленае на два вялікія варожыя лагеры, на два вялікія класы, якія стаяць проста адзін проці аднаго — Буржуазію і Пралетарыят" (Marx and Engels, 1962, т. 1, с. 34—35).

У палемічных творах Маркс часта карыстаўся тою звышспрошчанаю мадэллю стратыфікацыі капіталістычнага грамадства, але ў навуковых даследваннях ён ад яе адмовіўся. Напрыклад, у творы "Васемнаццатага брумера Луі Банапарта" (1852) Маркс вылучыў фінансавую, індустрыйную і дробную буржуазію, пралетарыят, паноў і фермераў; у іншых студыях, прысвечаных Францыі і Германіі, ён адзначыў існаванне буржуазіі, фермераў, сялян, парабкаў, люмпен-пралетарыяту ("небяспечныя класы") і паноў. Маркс акрэсліў некаторыя з тых сацыяльных групаў як "мінучыя класы", бо іх існаванне пярэчыць гістарычнай эвалюцыі капіталізму; узяўшы такі пункт гледжання, ён схіляўся да меркавання, што буржуазія і пралетарыят утвараюць базавую структуру капіталізму. Але Маркс ніколі не казаў аб простай двухкласавай мадэлі як *гістарычным* факце, а падкрэсліваў *складанасць* класавае структуры ў эпоху капіталізму.

У яшчэ адной Марксавай тэорыі класа было сфармуляванае паняцце стракатай сацыяльнай структуры, у якой асаблівае значэнне мае сярэдні клас. Сярэднім класам ён лічыў разнастайныя сацыяльныя групы, якія ахопліваюць дробных самастойных вытворцаў, дробную буржуазію (працадаўцаў для невялікіх групаў работнікаў), тых, хто бярэ ўдзел у "цыркуляцыі тавараў" (маркетынг, купля, продаж), пасярэднікаў (прадаўцоў тавараў партыямі, уладальнікаў крамаў, спекулянтаў), тых, хто "загадвае ад імя капіталу" (мэнеджэраў і г. д.), ды іх памагатых — наглядчыкаў, бухгалтараў, клеркаў і, нарэшце, "ідэалагічныя класы" —

юрыстаў, журналістаў, святароў, урадоўцаў, а таксама вайскоўцаў і паліцыянтаў. У гістарычных даследваннях знікла спрошчаная мадэль ранніх філасофскіх твораў, і Маркс даводзіў, што галоўнай тэндэнцыяй капіталізму ёсць не палярызацыя класаў, а пашырэнне сярэдняга класа, найперш групаў, якія ажыццяўляюць важныя “сацыяльныя функцыі”, напрыклад прафесійных групаў, бо яны граюць вялікую ролю ў захаванні буржуазнага грамадства. Калі капіталізм развівае свае прадукцыйныя сілы, дык гэты клас павялічвае сваю колькасць і ўплывовасць, і Маркс меркаваў, што “безупыннае ўзрастанне колькасці сярэдняга класа, які займае месца паміж работнікамі, з аднаго боку, і капіталістамі ды землеўласнікамі, з другога, [і жыве] пераважна з даходу... які ціснe проста на работнікаў, павялічвае грамадскую бяспеку і ўмацоўвае ўладу верхавіны грамадства” (Marx, 1964—1972, т. 2, с. 573).

Згаданыя меркаванні відавочна пярэчаць пункту гледжання, згодна з якім Марксавая тэорыя класаў была дыхатамічнаю. Бо Маркс пазычыў з працы Томаса Мальтуса аб палітычнай эканоміі (1836) пастулят, што пашырэнне сярэдняга класа і няспыннае змяншэнне колькасці пралетарыяту ёсць папраўдзе “найважнейшай тэндэнцыяй буржуазнага грамадства”. Але каб зразумець тыя ягоныя довады, трэба дастасаваць іх да агульнай метадалогіі Маркса. Ягоны аналіз капіталізму выходзіў спачатку з “чыстае” мадэлі, вызваленай ад уздзеяння шматлікіх гістарычных чыннікаў, накшталт замежнага гандлю, манаполіі, каланіялізму, прафесійных звязаў, ролі дзяржавы, панавальнага ўзору дачыненняў паміж капіталам і працаю. Пад час аналізу, на працягу ўсіх трох тамоў “Капіталу”, у даследванне зноў вярталіся пэўныя эмпірычныя з'явы, і мадэль спакваля набліжалася да складанага, неаднастайнага, канкрэтна-гістарычнага капіталізму.

У “Капітале” Маркс найперш цікавіўся брытанскім капіталізмам як найбольш развітым у XIX ст., і таму ягоныя разважанні пра класы тут асабліва важныя. Ён вылучыў тры шырокія грамадскія класы: уладальнікаў працоўнае сілы, капіталу і зямлі; крыніцамі іх даходу ёсць адпаведна заробная плата, прыбытак і рэнта. Маркс сцвярджаў, што яны становяць “тры вялікія класы навачаснага грамадства, заснаванага на капіталістычным спосабе вытворчасці”. У Англіі, дадаваў навуковец, “стратыфікацыя класаў не наблізілася да чыстае формы, дарма што яе эканамічная структура вельмі развітая. Сярэдняя і прамежкавыя страты нават тут сціраюць дакладныя межы”. Тэндэнцыяй развіцця капіталізму ў ягонай чыстай форме ёсць канцэнтрацыя маёмасці ў невялікай колькасці людзей, што вымушае сярэдні клас рабіцца пралетарыятам, [redacted] ўсю чыста работу ператварае ў працу ў наймах. Але ж актуальнае развіццё капіталізму фармуе складаную класавую структуру і

сістэму класавых дачыненняў. Клас — неаднастайнае цэлае, ён складаецца з групаў, фракцыяў, якія падзяляюцца паводле падабенства іх працы, каштоўнасцяў, памкненняў ці інтарэсу. Такая складаная структура спрыяе частым канфліктам у самім класе з прычыны розных інтарэсаў, як у выпадку з даходам ад зямлі, які атрымліваюць і абшарнікі, і ўладальнікі капальняў, і звычайныя землеўласнікі. Дык вось жа панавальны клас ніколі не будзе нейкім адналітым цэлым, а будзе складацца з частак, што маюць розны эканамічны і палітычны інтарэс, як, прыкладам, індустрыйная і фінансавая буржуазія, і "ідэалагічныя класы" грамадзянскае супольнасці: юрысты, палітыкі, журналісты. Таксама і клас работнікаў падзяляецца залежна ад галіны індустрыі, спрыту, заробку або традыцыі на асобныя групы. Ды Маркс быў пэўны, што сацыяльная група толькі тады ёсць класам, калі яе ўдзельнікі ўсведамляюць свой супольны інтарэс і арганізаваныя дзеля яго дасягнення праз уласныя ўстановы. Менавіта такі сэнс маюць ягоныя заўвагі пра французскае сялянства:

Іх спосаб вытворчасці адасабляе іх адзін ад аднаго замест таго, каб яднаць... Дзеля таго што мільёны сем'яў жывуць ва ўмовах, якія розняць лад іх жыцця, інтарэс і культуру ад такіх сама ўстановаў іншых класаў і процістаўляюць ім, яны ўтвараюць клас. Але ж як існуе толькі лакальная лучнасць паміж уладальнікамі невялічкіх фальваркаў і тоеснасць іх інтарэсаў не стварае ані супольнасці, ані палітычнае арганізацыі, дык яны не ўтвараюць класа (Marx and Engels, 1962, т. 1, с. 334).

Работнікі, такім чынам, ёсць класам адно тады, як яны арганізаваныя дзеля класавае дзейнасці: "Ёсць адна рыса, уласцівая працаўнікам, якая ім спрыяе, — іх вялікая колькасць. Аднак вялікая колькасць людзей мае значэнне толькі тады, калі бывае згуртаванаю дзякуючы арганізацыі і накіраванасці дзейнасці — праз веды". Але сапраўдная эвалюцыя капіталізму XIX ст. рознымі спосабамі аслабляла свядомасць рэвалюцыйнага класа праз "ускладняльныя" чыннікі, прыкладам, як адзначыў Энгельс, праз палітыку рэформаў, да якой імкнуліся прафесійныя звязы. Марксавая абстракцыя, чыстая мадэль капіталізму, не дапускала хоць нейкай сацыяльнай мабільнасці, якая спрыяла б стабілізацыі грамадства ва ўмовах класавай няроўнасці. У трэцім томе "Капіталу", калі Маркс блізка падышоў да гістарычнае рэчаіснасці, ён занзачыў, што пэўная колькасць людзей, якія не маюць уласнасці, праз уласныя высілкі і здольнасці могуць трапіць у клас капіталістаў: "Хоць тая акалічнасць увесь час гоніць у свет, у спаборніцтва з цяперашнімі капіталістамі нечаканую колькасць жаўнераў фартуны, але яна таксама ўмацоўвае панаванне самога капіталу, пашырае яго базу і дае яму магчымасць заўсёды набіраць новыя сілы з нізоў грамадства... Калі па-

навальны клас здатны да ўвабрання ў сябе найвыдатнейшых людзей, дык ягонае панаванне робіцца больш трывалым і бяспечным" (Marx, 1958, с. 587).

Якім чынам тады адбываюцца змены? Простая класавая мадэль дапускае наканаванасць канфлікту паміж буржуазіяй і пралетарыятам, які няўхільна мусіць спрыяць умацаванню класавай свядомасці і магчымасці рэвалюцыі. Але калі актуальнае развіццё капіталізму адмаўляе магчымасць узнікнення палярызаванай класавай структуры, дык ці азначае гэта, што рэвалюцыйная свядомасць ёсць немагчымая ці, прынамсі, не надта падобная да праўды? Каб адказаць на тыя пытанні, трэба прааналізаваць Марксавую тэорыю класаў, узяўшы пад увагу ягоны агульны аналіз капіталізму як сістэмы, падлеглай аб'ектыўным законам.

Законы развіцця: праблема гістарычнага дэтэрмінізму

Маркс азначыў капіталістычнае грамадства як сістэму, заснаваную на спосабе вытворчасці й супярэчнасцях, якія вынікаюць з прыватнае ўласнасці на прадукцыйныя сілы і калектыўнага характару вытворчасці. Гэты закон, які вызначае супярэчлівую прыроду дачынення "падмурак"—"надбудова", быў паказаны ў "Камуністычным маніфесце" ў форме дыхатамічнай структуры класаў, капіталістычнае грамадства было акрэсленае як падзеленае на два "варожыя лагеры" з процілеглымі інтарэсамі. У "Капітале" Маркс закранае тэму класаў пры канцы трэцяга тома, ды ягонае разважанне мае тут урыўкавую, незавершаную форму. Меркаванні Маркса ўвогуле могуць здацца дзіўнымі, калі не разумець ягонай метадалогіі, бо, як я ўжо казаў, у двух першых тамах "Капіталу" ён шукаў "адзінку", "таямніцу" капіталізму. Двухкласавая мадэль Маркса — "працоўны клас, які мае толькі сваю працоўную сілу, і клас капіталістаў, які валодае манаполіяй на грамадскія сродкі вытворчасці", — дапускае, што "законы капіталістычнае вытворчасці дзеюць у чыстай форме" і таму:

1. Калі лічыць дачыненне "праца — капітал" галоўным, якое вызначае кірунак развіцця капіталізму і фармуе ягоную сацыяльную структуру, дык з аналізу грамадскіх зменаў выкасоўваецца актыўная роля "надбудовы".

2. Дачыненні капіталу і працы рэдукуюцца да найпрасцейшае формы, капіталісты і работнікі ўспрымаюцца як стандартныя тыпы, як "увасабленне эканамічных фактараў, пэўных класавых дачыненняў ды інтарэсаў". Такім чынам, капіталіста лічаць за чалавека, які "зацята ім-

кнецца зрабіць гэтак, каб вартасць павялічвалася сама сабою", і, "не маючы літасці", прымушае людзей працаваць дзеля вытворчасці й дзеля развіцця прадукцыйных сілаў грамадства.

У першым томе "Капіталу" Маркс разважае на найбольш адцягненым роўні, аналізуе "капітал наагул", дапускаючы, што грамадства складаецца з капіталістаў і работнікаў; у другім томе ён паглыбляе свой аналіз, разглядаючы назапашванне капіталу, яго ўзнаўленне і цыркуляцыю, а ў трэцім томе "капітал наагул" ператвараецца ў "шматлікія капіталы", якія ўзаемадзейнічаюць, — гэта значыць у капіталізм як гістарычную і эмпірычную рэальнасць. З абстракцыяў, якія вызначылі змест першага тома, а менавіта: тавары, якія абменьваюцца паводле іх кошту, што вымяраецца ў стандартных чалавека-гадзінах, адсутнасць манаполіі, прыўлашчанне ўсяго чыста эканамічнага лішку класам капіталістаў (дзяржава не атрымлівае нічога), двухкласавая мадэль і г. д. — вынікаюць законы, якія нельга ўважаць за пэўныя прагнозы, бо яны могуць быць "перайначаныя іншымі акалічнасцямі" рэальнае гісторыі.

Марксавая мадэль капіталізму была складаным цэлым, дзе элементы "надбудовы" граюць важную ролю ў перайначванні высноваў першага тома. Гэта асабліва заўважна ў выпадку з Марксавым паняццем капіталістычнага крызісу, які часта тлумачыўся як наканаваны з гістарычнага гледзішча вынік дзейнасці эканамічных законаў, што з "жалезнай неабходнасцю" вядуць да завастрэння класавага канфлікту і выбуху грамадзянскай вайны. Сапраўды, у першым томе "Капіталу" ёсць шмат меркаванняў, якія сведчаць на карысць такога тлумачэння ў рэчышчы гістарыцызму, але калі паняцце крызісу дастасоўваецца да агульнага кантэксту, дык усё пачынае выглядаць іначай:

Раз-пораз канфлікт антаганістычных тэндэнцыяў знаходзіць выйсце ў крызісе... раптоўным і гвалтоўным развязанні актуальных супярэчнасцяў... гвалтоўным вывяржэнні, якое праз пэўны прамежак часу аднаўляе парушаную раўнавагу. Супярэчнасцю ёсць тое, што капіталістычны спосаб вытворчасці вымагае да найдасканалейшага развіцця прадукцыйных сілаў незалежна ад таго, колькі вартасці і дадатковае вартасці яно будзе каштаваць, ды не зважаючы на варункі, у якіх адбываецца капіталістычная вытворчасць; з другога боку, ягоная мэта — захаваць вартасць наяўнага капіталу і пасунуць ягонае самапавелічэнне да апошніх межаў (Marx, 1958, с. 243—244).

Закон паніжэння нормы прыбытку таксама можа дзейнічаць адначасова з павелічэннем агульнага прыбытку, бо відавочна, што Маркс не пастуляваў нейкага простага яго падзення. Сапраўды, падкрэсленне ім важнасці ідэалогіі і свядомасці засяроджвае ўвагу на практыцы, якая робіць магчымаю перамену капіталізму ў сацыялізм. Маркс падкрэслі-

ваў, што сацыяльныя змены не механічны працэс, які ператварае людзей у пасіўных назіральнікаў; людзі не прылада, якую нібыта выкарыстоўваюць нейкія аб'ектыўныя гістарычныя законы.

Хоць якраз такім было Энгельсавае тлумачэнне. На ягоную думку, гістарычны матэрыялізм як вытлумачэнне гісторыі бачыць "адзіную прычыну" эканамічнага прагрэсу грамадства ў зменах спосабу вытворчасці й абмену, падзеле працы і дыферэнцыяцыі грамадства на антаганістычныя класы. Энгельс азначыў марксізм як эканамічны дэтэрмінізм, як тэорыю пра вызначальную ролю нутраной будовы грамадства, якая адмаўляе ідэю творчага суб'екта. Гэткая інтэрпрэтацыя метадалогіі Маркса ў "Капітале" і ягонага пераканання наконт важнасці надбудовы, гэта значыць ідэяў, у сацыяльных зменах была, натуральна, недарэчнаю. Развіццё грамадства не наканаваны працэс, абумоўлены законамі эканомікі, бо законы гісторыі вызначаюць людзі, іх супольныя дзеянні. Што праўда, сацыяльна-гістарычныя законы можна разглядаць як аб'ектыўныя вынікі дзейнасці нейкіх безасабовых фактараў; але такая містыфікацыя і рэіфікацыя не была ўласцівая мысленню Маркса. Падкрэсленне ролі чыннага суб'екта ў эвалюцыі грамадства ёсць найважнейшым пацверджаннем пераемнасці паміж раннімі й пазнейшымі творамі Маркса. Марксавай канцэпцыі дыяхранічных законаў гісторыі не быў уласцівы пазітывізм, бо калі пазітывізм прыродазнаўчых навук XIX ст. і зрабіў уплыў на сацыялістычную думку, дык хутчэй меркаванням Энгельса, чым Маркса, быў уласцівы сцыентызм.

Напрыклад, у "Анты-Дурынгу" (1877) Энгельс даводзіў, што "навейшы матэрыялізм ёсць выразна дыялектычны і што няма болей патрэбы ў нейкай філасофіі, якая б стаяла па-над астатнімі навукамі. Калі кожная асобная навука будзе здольная зрабіць відавочным сваё месца ў татальнасці рэчаў, дык адмысловая навука, якая б мела справу з самой гэтай татальнасцю, будзе залішняя. Што застанецца незалежна ад іншых частак філасофіі, дык гэта навука пра мысленне і яго законы, фармальная логіка і дыялектыка. Усё астатняе зробіцца часткаю пазітыўнае навукі аб прыродзе і гісторыі. Такім чынам, Энгельс паніжаў філасофію, аддаючы перавагу "пазітыўным ведам пра свет", "пазітыўнай навуцы", якая цалкам выкрэслівае чыннага суб'екта, што яскрава выявілася ў ягоным разуменні паняццяў падмурку і надбудовы, а таксама ў тэорыі эканамічнай дэтэрмінацыі як адзінай прычыны падзей. Іншыя марксісты пераймалі пазітывістычную інтэрпрэтацыю Энгельсам марксізму, акрэсліваючы яго толькі як метад даследвання, творчыя вынаходкі якога дапамагаюць у аналізе дачыненняў паміж асобнымі складнікамі грамадства.

Але Марксавую тэорыю сацыяльных зменаў нельга блытаць з тою пазітывістычнаю чытанкай: чынная, творчая роля суб'екта застаецца

адметнай рысай яго тэорыяў фармавання класаў, класавага канфлікту і свядомасці. Адрозна ад Конта Маркс не зусім адмаўляў філасофію. Калі ў творах 1840-х гг. ён абмяркоўваў патрэбу ў скасаванні філасофіі, дык ён не хацеў яе адкінуць, а хацеў ператварыць у свядомую дзейнасць, якая мае ажыццявіць іманентныя каштоўнасці філасофіі у грамадстве і, такім чынам, вызваліць яго ад адцягненых і адчужаных формаў. У восьмай тэзе пра Фоербаха Маркс казаў пра дыялектычную сувязь пазнання і практычнай дзейнасці чалавека, пра тэарэтычную пазіцыю, якой ён трымаўся на працягу цэлага жыцця:

Грамадскае жыццё цалкам практычнае. Усім таямніцам, якія ўводзяць у зман сацыяльную тэорыю, можна знайсці разумнае тлумачэнне ў чалавечай практыцы і ў яе ўсведамленні (Marx and Engels, 1964, с. 645—647).

Практыка касуе бяздзейнае назіранне як падмурак філасофскага і, такім чынам, свецкага разумення; ды нельга не зважаць на ўплыў актывістычнае эпістэмалогіі Маркса на ягоную сацыялогію. Насуперак сацыялагічнаму пазітывізму Конта Маркс акрэсліў чалавека як сапраўднага творцу грамадства, які перарабляе і вонкавы свет, і сябе самога, але не як ізаляванага індывіда або нейкую асабістую волю, а як удзельніка сацыяльных групаў і класаў.

Аднак сацыялагічны аналіз Марксам капіталізму быў у нязгодзе з ягонай эпістэмалогіяй свабоды. Ён пісаў, што галоўная тэндэнцыя капіталізму *як сістэмы* ператварае чынных індывідаў у залежныя аб'екты і стварае грамадства, якое яны ўспрымаюць і ўсведамляюць як штосьці вонкавае, дадзенае, што абмяжоўвае іх і пазбаўляе ўсялякага сэнсу творчую аўтаномію чалавека. У сталым веку Маркс акрэсліў чалавека найперш на падставе яго дачыненняў з грамадствам, і хоць ён даводзіў, што сацыяльны прагрэс залежыць ад выкарыстання ў вытворчасці навукі й тэхналогіі, але менавіта людзі, на ягоную думку, змяняюць свет. У “Grundrisse” ён пісаў:

Машыны, цягнікі, чыгункі створаныя не Натураю... Яны ёсць прадуктамі чалавечае індустрыі; натуральнае рэчыва перароблянае ў органы панавання чалавека над прыродаю альбо ўдзелу людзей у прыродзе. Яны — органы чалавечага розуму, створаныя рукою чалавека; моц ведаў зрабілася аб'ектыўнаю (Marx, 1973, с. 706).

У такім сама гуманістычным духу ён казаў пра развіццё заходнеэўрапейскага земляробства:

Не толькі аб'ектыўныя ўмовы змяніліся праз рэпрадукцыйную дзейнасць, г.зн. вёскі зрабіліся гарадамі, гушчар — чыстым полем і г.д., але змяніліся і самі вытворцы, бо дзякуючы ёй яны прыдбалі новыя рысы, развілі свае здольнасці й ідэі, новыя ўзоры дачыненняў паміж сабой, новыя патрэбы і новую мову (Marx, 1973, с. 494).

Таму нельга зразумець стасунак паміж Марксавымі "жалезнымі законамі" капіталізму — паняццем капіталізму як сістэмы, незалежнай ад людзей, якіх яна ахоплівае, і ягоным націскам на творчым, індывідуальным суб'екце — паняццем калектыўнага суб'екта як індывідаў, арганізаваных у групы, калі не прааналізаваць тыя супярэчлівыя меркаванні ў рэчышчы ягонай тэорыі грамадзянскай супольнасці. Маркс акрэсліў капіталістычнае грамадства як грамадзянскую супольнасць, якая ўзаўпраўды вызвалілася з-пад улады дзяржавы і стварыла асобны і незалежны абсяг, дзе новыя індустрыйныя класы — буржуазія і пралетарыят — развіваюць свае адметныя ўстановы, палітычныя арганізацыі і спосабы дзейнасці. Капіталізм як спосаб вытворчасці зрабіў магчымым пашырэнне абсягу дзейнасці людзей і само існаванне чыннага суб'екта. Хай на пачатку "развіццё здольнасцяў чалавека адбываецца коштам бальшыні людзей і нават цэлых класаў, пазней яно развязвае гэтую супярэчнасць і спрыяе развіццю кожнае чалавечае асобы; найвышэйшае развіццё асобы, такім чынам, дасягаецца толькі праз гістарычны працэс" (Marx, 1964—1972, с. 117—118).

Галоўнай супярэчнасцю сацыяльнае тэорыі Маркса была антыномія паміж цэнтралізацыяй эканамічных сілаў капіталізму, падкрэсленай у ягоных творах, і актуальным пашырэннем свабоды чалавека і яго незалежнасці, што вынікае з тых сама працэсаў і ўвасабляецца ў сацыяльных і культурных інстытуцыях. Капіталізм як надта цэнтралізаваная сістэма эканамічнае вытворчасці церпіць канфлікт з сваёю патэнцыйна дэмакратычнаю культураю. Марксавую сацыялогію капіталізму вызначала згаданая супярэчнасць. Маркс, як і Конт, азначыў грамадства як сістэму, дзе аб'ектыўныя законы дзеюць незалежна ад волі людзей і часта супраць яе, дарма што капіталізм, як падкрэсліваў Маркс, робіць магчымымі дзейнасць чалавека, кантроль і планаванне, чынны ўдзел людзей у гісторыі. Марксавая канцэпцыя законаў, вядома, заўважна рознілася ад Контавай: законы дзеюць праз учынкі людзей і, такім чынам, магчымыя сацыяльныя змены праз умяшанне чалавека. Але межы таго чыннага ўмяшання людзей у гістарычны працэс дакладна вызначаныя: капіталізм *як сістэма* ўводзіць у зман, што да магчымасці яго свядомага кантралявання, і Маркс, пераймаючы Сміта, Фэргусана і Гегеля, неаднаразова пісаў, што сацыяльны прагрэс ёсць неспадзяваным наступствам эканамічных працэсаў і дзейнасці людзей. Таму сацыялагічная мадэль Маркса падпарадкоўвала ўчынкі людзей сістэме калектывістычных і гістарычна наканаваных фактараў.

Якраз гэтая супярэчнасць вызначыла сутнасць дыялектычнай сацыяльнай тэорыі Маркса, якая падкрэсліла праблемы дэмакратычнай грамадзянскай супольнасці: змены адбываюцца праз супольныя дэмакратычныя высілкі паспалітых людзей, якія ставяць сабе за мэту стварэн-

не ўласных сацыяльных, палітычных і культурных устаноў, але надзвычай калектывістычны сацыяльны і эканамічны лад капіталізму азначае ўціск асобы і прадстаўнічых устаноў. Маркс так і не даў рады той антыноміі паміж гістарыцызмам паняцця эканамічнае няўхільнасці і сваёй гуманістычнаю сацыялогіяй.

Частка II

Класічная сацыялогія

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Раздзел 4

КРЫТЫКА ПАЗІТЫВІЗМУ І: ДЗЮРКЕЙМ

Дзюркейм і развіццё сацыялогіі

Эмілю Дзюркейму (1858—1917) давялося стаць першым французскім прафесійным сацыёлагам: ён быў прызначаны на пасаду загадчыка першай у краіне кафедры сацыялогіі (Парыж, 1913 г.). На думку Дзюркейма, сацыялогія ёсць пакліканнем. Ці не адзін ён здолеў пераканаць акадэмічнае супольніцтва Францыі, што сацыялогія — дакладная навуковая дысцыпліна. У выкладніцкай і даследніцкай дзейнасці Дзюркейм сфармуляваў стандарты, паводле якіх трэба ацэньваць сацыялогію. У 1895 г. ён апублікаваў першыя грунтоўныя даследзіны метадалогіі сацыялагічнае навукі, дзе зазначыў, што ніхто з сацыёлагаў XIX ст. — ні Конт, ні Міл, ні Спэнсэр — “не здолеў выйсці па-за межы вельмі абстрактных разважанняў наконт прыроды грамадства і стасунку сацыяльнага з біялагічным”, пераважным жа “зместам іх твораў быў беглы агляд тых сродкаў, якімі дыспануе сацыялагічнае даследванне” (Durkheim, 1982, с. 48). Дзюркейм жа меў на мэце акрэсліць аб'ект сацыялогіі і адпаведныя метады яго вывучэння. Хоць ягоны даробак у вывучэнне індустрыялізацыі, самагубства, рэлігіі, маралі й метадалогію сацыяльнае навукі шырока аспрэчвалі і аспрэчваюць, але ягоны ўплыў на сацыялогію, як і на іншыя сацыяльныя навукі, перадусім антрапалогію, сягае вельмі далёка.

Дзюркейм пачаў сацыялагічную кар'еру ў часы, калі французская сістэма адукацыі зазнала рэформы і мадэрнізацыю. Яны адбываліся пасля нацыяльнай ганьбы — паразы Францыі ў вайне з Прусіяй (1870—1871) і анексіі Германіяй Альзас-Лятарынгіі. Празмерны нацыяналізм трэцяй Французскай рэспублікі вызначыў кантэкст свецкіх рэформаў, якія ажыццяўляла дзяржава ва ўсёй чыста сістэме вышэйшай адукацыі. Сацыялогія Дзюркейма была даробкам у новую грамадскую мараль, новую рэспубліканскую ідэалогію, якая касавала і традыцыйнае французскае каталіцтва, і добра замацаваны грамадскі кансерватызм. Такім

чынам, рэформы 1880—1890-х гг. у сістэме адукацыі перадусім меліся вызваліць французскую ўніверсітэцкую сістэму ад традыцыйнага ідэалагічнага ціску, асабліва з боку дабуржуазных сацыяльных групаў.

У 1887 г. Дзюркейм быў прызначаны ва ўніверсітэт горада Бардо, першы французскі ўніверсітэт, які наладзіў чытанне курсаў сацыяльных навук, найперш сацыялогіі. Выкладанне сацыяльнае навукі мусіла паспрыяць адукацыйнай рэформе. Першыя курсы Дзюркейма былі зарыентаваныя перадусім на настаўнікаў і ўражвалі разнастайнасцю тэмаў — ад праблемаў этыкі, сацыяльных зменаў, самагубства, сям'і ды адукацыі ажно да сацыялізму і гісторыі сацыялогіі. Найперш Дзюркейм імкнуўся давесці навуковы статус сацыялогіі і паказаць, што яна розніцца ад сацыялізму. У Францыі пры канцы XIX ст. тэрмін “сацыялогія” вельмі часта ўжывалі як сінонім сацыялізму, таму сацыялогію лічылі чымсьці варожым буржуазнай культуры і каштоўнасцям, рэлігіі і сям'і, мірнаму рэфармаванню грамадства.

Паміж 1887 і 1902 гг., калі яго прызначылі на пасаду прафесара Сарбоны, Дзюркейм напісаў шэраг твораў, дзе даў азначэнне сацыялагічнай навукі. У “Падзеле працы” (1893), “Правілах сацыялагічнага метаду” (1895), “Самагубстве” (1897) і “Элементарных формах рэлігійнага жыцця” (1912) ён выклаў сваю канцэпцыю сацыялогіі як “навукі пра інстытуцыі, іх генэзу і функцыянаванне” (Durkheim, 1982, с. 45) насуперак эклектычнаму, індывідуалістычнаму і па-журналісцку павярхоўнаму падыходу іншых тагачасных даследнікаў грамадства. Прыкладам, ён хацеў вылучыць сацыялогію як навуку, што вывучае аб'ектыўную рэальнасць “сацыяльных фактаў”, з псіхалогіі, якую ён акрэсліў як даследванне індывідуальнае свядомасці. Бо сацыялагічнае тлумачэнне мае клопат з супольным, псіхалогія ж — з асабістым. Паняцце сацыяльнага факта зрабілася адным з “галоўных прынцыпаў” сацыялогіі Дзюркейма, стасаваным да ўсіх аб'ектаў пазнання, якія трэба канструяваць не толькі разумовым шляхам, але і праз назіранне ды эксперымент. Сацыяльныя феномены ёсць аб'ектыўнымі з'явамі, якія адлюстроўваюць рэальнасць зусім не так, як яе ўяўляе асоба. У генэзе сацыяльнага факта, даводзіў Дзюркейм, асоба грае пэўную ролю, але “каб існаваў сацыяльны факт, трэба, каб некалькі людзей... мелі паміж сабой дачыненне” (Durkheim, 1982, с. 45).

Але з Дзюркеймавага азначэння аб'екта сацыялагічнае навукі — вывучэнне аб'ектыўных сацыяльных фактаў — не выходзіў нейкі гранічны пазітывізм. Сацыяльныя факты — не матэрыяльныя аб'екты, якія існуюць цалкам незалежна ад свядомасці чалавека і ягонага дзеяння і таму аб'ектыўна “бачныя” назіральніку. Сацыяльны факт ёсць сутнасцю пэўнае супольнасці, групы — сям'і, дэнамінацыі, прафесіі, якая мае базавую структуру, недасяжную для простага назірання. Сацыялогія

Дзюркейма, такім чынам, была спробаю выявіць пэўны ўзор, схаваны па-за ўсімі бачнымі грамадскімі з'явамі. Таму Спэнсэраў "індывідуалізм" быў зусім процілеглы "метадалагічнаму калектывізму" Дзюркейма. Апошні лічыў сацыяльныя факты аб'ектамі, якія вызначаюць і рэгулююць паводзіны людзей. Аб'ектыўныя для асобы, сацыяльныя факты "маюць сілу прымушаць", якая дазваляе ім "сілком накідаць" сваю ўладу асобным людзям, нават насуперак іх волі: "Нам нельга выбіраць праект нашых дамоў або крой нагавіц, адно і другое вызначана загадзя" (Durkheim, 1982, с. 58). Напрыклад, мова, паводле Дзюркейма, ёсць сацыяльным фактам, сістэмаю правілаў, якія вызначаюць асаблівасці гаворкі пэўнага чалавека, хай павядач не ўсведамляе правілаў, якім падпарадкуецца звычайная гутарка.

Сацыяльныя факты, такім чынам, засвойваюцца людзьмі і кіруюць імі "з сярэдзіны", ператвараючыся ў інтэгральную частку асобы. Грамадства робіцца, так бы мовіць, часткаю індывіда як маральны фактар. Таму сацыялогія вывучае не так аб'ектыўныя факты, як тое, якім чынам сацыяльныя факты ўлучаюць у сябе элементы маралі. У "Падзеле працы" Дзюркейм пісаў пра мараль як пра тое, "без чаго нельга абысціся, нешта пільна патрэбнае, надзённы хлеб, без якога грамадства не можа існаваць". Таму сацыялогія найперш мае рупіцца пра развязанне праблемы згуртаванасці грамадства і сацыяльнага парадку, пра тое, якім чынам асобныя людзі яднаюцца ў функцыянальнае сацыяльнае цэлае.

Дзюркейм, хоць і прыняў ідэалы аб'ектыўнай, эмпірычнай навукі, разважаў (перадусім у "Падзеле працы") у рэчышчы традыцыі грандыёзнай тэорыі, уласцівай сацыяльнай думцы XIX ст. Ягоная тэорыя развіцця грамадства з "механічнага" ў "арганічны" стан падобная да філасофіі гісторыі, якая была грунтам сацыялогіі Конта і Спэнсэра. Пачаўшы з філасофіі, у пазнейшых творах Дзюркейм раз-пораз вяртаўся да яе найважнейшых праблемаў; ён захаваў надзвычайную пільнасць да стасункаў паміж сацыялогіяй і філасофіяй, шмат якія з ягоных разважанняў пра гэткія паняцці, як аномія, сацыяльныя змены, падзел працы, скрозь прасякнутыя філасофіяй. Крызіс грамадства, напрыклад, быў апісаны ім пераважна ў паняццях маралі, ды добра відаць, што тут азвалася ўздзеянне Сэн-Сымона і Конта, пра якое ён згадвае ў прадмове да першага выдання "Падзелу працы". Гаворка ідзе, казаў ён, болей пра заснаванне навукі аб этыцы, чым пра вылучэнне этыкі з навукі; бо факты маральнага жыцця трэба вывучаць метадамі пазітыўных навук. Хоць вывучэнне рэальнасці неабавязкова мае на мэце яе рэфармаванне, але "мы павінны лічыць, што нашыя даследзіны нічога не вартыя, калі імі кіруе толькі адцягнены інтарэс". Сацыяльная навука мусіць вывучаць "стан маральнага здароўя" з увагі на праблему пераўтварэння грамадства, ці сацыяльнага асяроддзя. Вынікам, пісаў Дзюркейм, мусіць

быць не інтэлектуальная абыякавасць, а "надзвычайная разважнасць"; сацыяльная навука мусіць кіраваць практыкаю, бо яна забяспечвае яе "правіламі дзеяння дзеля будучыні" і вылучае законы грамадства, на падставе якіх можна адрозніць "слушныя" і "здаровыя" формы сацыяльнай арганізацыі ад "паталагічных" і "няслушных" (Lukes, 1973, с. 87—88).

Такім чынам, шмат з якіх гледзішчаў Дзюркейм застаўся добрым вучнем Конта. Хоць ён і адкінуў Контавую тэорыю еднасці навук і закон трох стадыяў як метафізічную спекуляцыю, але пазычыў Контавае паняцце згоды, ягоны сацыялагізм і сцыентызм, якія вызначылі яго ўласную фаталістычную канцэпцыю суб'екта. Дзюркейм акрэсліў грамадства як суму сацыяльных фактаў, аб'ектыўных, нібы рэчы, элементаў, узор, "паводле якога мы можам ажыццяўляць нашыя дзеянні", які процістаіць усім спробам змяніць або перайначыць іх паводле асабістага жадання. Такім чынам, паводзіны людзей вызначаюць незалежныя ад суб'екта рэчы, бо "хай нават нам шчасціць у дасягненні нашых мэтаў, але адпор, які мы адчуваем, даволі моцны, каб зрабіць нас пільнымі да таго, што мы сустрэлі штосьці ад нас незалежнае" (Durkheim, 1982, с. 70). Але ж якім чынам сацыяльныя факты вызначаюць паводзіны людзей? Як мы бачылі, Дзюркейм даводзіў, што асабісты досвед аб'ектыўнае рэальнасці спрыяе прызвычаенню чалавека да яе прымусовай прыроды. Але гэтае сцверджанне дапускае залежны стан суб'екта, пазіцыю, якой Дзюркейм не заўсёды трымаўся ў сваіх сацыялагічных студыях, перадусім у "Самагубстве", дзе ён схіляўся да думкі, што дзеянне, якога вымагаюць сацыяльныя факты, адбываецца пэўным спосабам, бо асоба, дзеяч разумее аб'ектыўныя факты пэўным, суб'ектыўным чынам. Ды ўсё ж сацыялогія Дзюркейма мела заўважную дамешку механіцызму, як, прыкладам, тады, калі ён даводзіў, што "станы свядомасці можна і трэба аналізаваць не зважаючы на пункт гледжання тае асобы, якая іх зазнае", — пазіцыя, да якой ён вярнуўся ў разважанні пра метадалогію Маркса:

Мы лічым плённай тую ідэю, што грамадскае жыццё трэба тлумачыць не з уяўленняў тых людзей, якія бяруць у ім удзел, а з глыбейшых, недасяжных для свядомасці прычын; мы таксама лічым, што тыя прычыны трэба шукаць у спосабе, якім людзі яднаюцца ў грамадства. Мы нават думаем, што пры той умове, і толькі пры ёй, гісторыя можа зрабіцца навукаю ды, як вынік таго, будзе існаваць сацыялогія (Lukes, 1973, с. 231).

Схільнасць Дзюркейма да механістычнага матэрыялізму тлумачыцца ягоным імкненнем вызваліць сацыялогію ад атамізму, уласцівага іншым тагачасным сацыяльным тэарэтыкам, напрыклад Тарду, але вынікам тае схільнасці было паняцце грамадства як нейкай прымусо-

вай абстракцыі, а не як прадукту супольнай дзейнасці людзей. Дзюркеймавая эпістэмалогія грунтавалася на ідэі падзелу грамадства на дзве асобныя структуры: "сацыяльнае асяроддзе як найважнейшы чыннік грамадскае эвалюцыі", які дае магчымасць сацыёлагу вызначаць прычынныя сувязі, і суб'ектыўны стан індывіда, які ён разумеў як працэс пасіўнай сацыялізацыі асобы.

У сацыялогіі Дзюркейма паняцце асяроддзя грала вялікую ролю. Сам тэрмін папраўдзе быў уласцівы ўсім плыням пазітывізму XIX ст. (прыкладам, Тэну), але ён ніколі не быў акрэслены належным чынам. Спосаб яго ўжывання Дзюркейм пазычыў у даследніка прыроды Клода Бэрнара, які выкарыстоўваў яго як ключ да аналізу нутраной сістэмы жывога арганізма, сістэмы кровазвароту, разнастайных вадкасцяў, функцыянальных дачыненняў арганізма дзеля захавання нязменнай тэмпературы цела і, такім чынам, раўнавагі. Дзіва што Дзюркеймавая сацыялогія спалучыла метадалагічны прынцып аб'ектыўнасці ■ паняццем грамадства як арганізма, які імкнецца да захавання раўнавагі.

Аднак Дзюркейм не трымаўся цалкам механістычнага паняцця грамадства. На ягоную думку, яно ёсць маральнай рэальнасцю. Прыкладам, ён дужа крытычна ставіўся да Спэнсэравага паняцця грамадскіх дачыненняў як пагаднення, дзе маральны складнік не грае ніякае ролі: "Падзел працы рэпрэзентуе адзін аднаму не пэўных індывідаў, — пісаў ён, аспрэчваючы Спэнсэравую тэорыю падзелу працы як абмену, — а грамадскія функцыі". Згодна з Дзюркеймам, салідарнасць грамадства нельга патлумачыць з атамістычнага паняцця індывіда, які дбае пра ўласны інтарэс: сацыяльную рэальнасць нельга акрэсліць з гледзішча індывідаў, якія абменьваюцца таварамі й паслугамі ды, такім чынам, спрыяюць згуртаванасці грамадства.

Дзюркейм адкінуў таксама атамізм утылітарыстычнага падыходу як недарэчны для развіцця сацыяльнае навукі. Грамадства ёсць маральным фактам, і навука мусіць зважаць на тое; такім чынам, ён адмоўна паставіўся і да ўплывовай працы германскага сацыёлага Фердынанда Цёніса (1855—1936) *Gemeinschaft und Gesellschaft* ("Супольнасць і таварыства"*) (1887), дзе той сцвярджаў, што навейшы індустрыйны капіталізм — грамадства, у якім пануюць выключна эканамічныя фактары — страціў пачатковую натуральнасць даўнейшай, даіндустрыйнай грамады. Паводле Цёніса, навачаснае грамадства скрозь прасякнутае

* Літаральна тыя два нямецкія словы перакладаюцца адпаведна Gemeinschaft — як грамада (вясковая, традыцыйная невялікая супольнасць людзей) і Gesellschaft — як грамадства (г. зн. вялікае ананімнае супольніцтва, у якім дачыненні паміж людзьмі маюць пераважна безасабовы характар). Звычайна ў сацыялагічных працах гэтыя тэрміны падаюцца па-нямецку, без перакладу. — *Заўвага перакладніка.*

духам гатовых грошай, які вызначае найважнейшыя грамадскія дачыненні. На думку Дзюркейма, Цёнісавая тэорыя грамадства, якая паходзіла пераважна з працаў Маркса і германскага сацыяліста Лясаля ды малявала ўсё чыста надзвычай змрочным колерам, была простаю дыхатаміяй, усталяванай паміж нібыта адвольнай сацыяльнай салідарнасцю перадындустрыйнага вясковага жыцця і атамізаваным, эгаістычным індывідуалізмам урбаністычнага грамадства Новых часоў (Tönnies, 1973, с. 245—247). Цёніс меў на ўвазе, што згуртаванасць грамадства і сацыяльнае рэгуляванне магчымыя адно праз умяшанне звонку, менавіта з боку дзяржавы.

Хоць у ранніх творах Дзюркейм акрэсліў грамадства з аб'ектыўнага гледзішча, але ён таксама разглядаў праблему яго згуртаванасці і з пазіцыі, якая дапускала, што калі салідарнасць выходзіць з маралі, дык яна не можа накідацца звонку, г. зн. яе нельга сілком накінуць грамадзянскай супольнасці. Дзюркейм разам з Цёнісам адкінуў Спэнсэравае паняцце іманентнай згоды прыватных інтарэсаў, якія спрыяюць згуртаванасці грамадства, але не згаджаўся і з меркаваннем, быццам цэнтралізаваная дзяржава мусіць граць значную ролю ў індустрыйным грамадстве. Таму сацыялогія Дзюркейма была ў апазіцыі як да аўтарытарнае пазітывістычнае царквы Конта як спосабу ўмацавання сацыяльнай салідарнасці, так і да сацыялізму Маркса з ягоным пастулятам пра цэнтралізаваную дзяржаву як галоўную прыладу рэарганізацыі грамадства і яго поступу.

Якраз апошні акцэнт паспрыяў таму, што некаторыя крытыкі даводзілі, быццам сацыялогія Дзюркейма была толькі спробаю змагацца з "класавай пазіцыяй сацыялістычнага руху", што зазнаў развіцця ў другой палове XIX ст. (Therborn, 1976, с. 269). У 1890-х гг. шмат якія з Марксавых кнігаў былі апублікаваныя ў французскім перакладзе, і марксізм зрабіўся часткаю інтэлектуальнай і палітычнай культуры Францыі. Студэнты ўніверсітэтаў стваралі адмысловыя гурткі дзеля вывучэння "Капіталу", тым часам у найбольш уплывовых акадэмічных часопісах абмяркоўвалі ідэі марксізму, рабілі агляды прысвечаных яму кнігаў і дыскутавалі наконт навуковага статусу тэорыі марксізму. Дзюркейм крытыкаваў марксізм з прычыны класавых забабонаў яго тэорыі, у 1899 г. ён пісаў, што "хваробы" навачаснага грамадства засяроджаныя не ў пэўным класе, "бо грамадства імі прасякнута скрозь", яны ўплываюць на працадаўцаў гэтак жа, як на работнікаў, хоць і маюць у кожным выпадку розную форму — "клопат і згрызоты, якія не даюць спакою капіталістам, ды незадаволенасць і раздражнёнасць працаўнікоў". Дзяржаўны сацыялізм, на ягоную думку, не будзе развязкам тае праблемы, бо крызіс навачаснага грамадства паўстаў не з канфлікту матэрыяльных інтарэсаў, а ёсць пытаннем аб "перамене маральнага ладу грамадства" (Lukes, 1973, с. 323).

Дзюркейм адкінуў палітычныя меркаванні й рэвалюцыйную тэорыю сацыялізму і сцвярджаў, што класавы канфлікт выходзіць хутчэй з неадхільнага пераўтварэння традыцыйнага грамадства ў індустрыйнае, чым з самой капіталістычнай сістэмы, і выяўляе разбурэнне аднаго ўзору каштоўнасцяў і яго замену іншай сістэмай неаспрэчных вартасцяў: валоданне ж маёмасцю ёсць няважным для тае праблемы чыннікам, гэтак сама, як і барацьба паміж класамі. Як тэарэтычныя, так і рэвалюцыйныя канцэпцыі Марксавага сацыялізму, хоць і шырока абмяркоўваліся ў французскіх інтэлектуальных колах, найперш у кнігах Жоржа Сарэля (1847—1922), які пэўны час спрабаваў пагадзіць погляды Маркса і Дзюркейма, але мала ўплывалі на развіццё сацыялогіі апошняга. Ды ўсё ж Дзюркейм з немалым інтарэсам знаёміўся з творамі Маркса і пазнейшымі спрэчкамі паміж марксістамі ды іншымі сацыёлагамі, хоць і схіляўся да меркавання, што вартасць "Капіталу" болей за яго "навуковыя" высновы надаюць "прыхаваныя ў ім філасофскія перспектывы". Дзюркеймавае разуменне марксізму, аднак, амаль цалкам грунтавалася не на аўтэнтычных творах, а на пераказах іх зместу ў рознай чытанцы, пераважна механістычнай і пазітывістычнай. Марксізм і сацыялістычны рух, якія ўзніклі ў Францыі і Германіі пры канцы XIX ст., рабілі Марксавую тэорыю інтэлектуальна павярхоўнаю, спрошчанаю да звычайнага эканамічнага дэтэрмінізму. Тагачасны марксізм папраўдзе ператварыўся ў дактрыну, якая не зрабіла заўважнага даробку ў развіццё сацыялогіі: яна была памылковай, але карыснай, бо давала магчымасць будаваць сапраўды навуковую сацыялогію.

Найважнейшым довадам Дзюркейма супраць марксізму было меркаванне апошняга аб цэнтралізаванай уладзе як адзінай умове сацыяльнага парадку і адсюль атаясамленне сацыяльнага і палітычнага з эканамічным. У 1902 г. у другім выданні "Падзелу працы" ён бараніў прафесійныя арганізацыі грамадзянскай супольнасці як найэфектыўнейшы сродак рэгулявання анамічнага стану навачаснае прамысловасці, даводзячы, што разам з "усталяваннем прафесійнай этыкі й закону для розных эканамічных заняткаў, карпарацыі, замест таго каб заставацца выпадковым зборам асобаў без усялякае салідарнасці, маюць ізноў зрабіцца выразнымі, арганізаванымі групамі... публічнымі ўстановамі". Якраз праз гэтыя калектывістычныя інстытуцыі групавыя і прыватныя інтарэсы, якія пануюць у навачасным грамадстве, могуць быць гарманічна падпарадкаваныя супольнаму, паспалітаму інтарэсу: "Група не толькі ўвасабляе маральную ўладу, якая кіруе жыццём яе ўдзельнікаў, але і крыніцу жыцця *sui generis**. З яе выходзіць цеплыня, якая дае жыццё яе ўдзельнікам, умацоўвае іх людскасць, знішчае іх эгаізм". Да-

* Sui generis (лац.) — тое, што нараджае само сябе, г.зн. незалежнае, самастойнае ў сваім існаванні. — *Заўвага перакладніка.*

чыненні паміж дзяржаваю і карпарацыямі, дзяржаваю і асобамі адбываюцца "не наўпрост", бо яны медыяваныя "цэлым шэрагам другасных групаў", блізкіх асобе і здольных, такім чынам, інтэграваць яе ў "агульную плынь грамадскага жыцця". Менавіта "блізкасць дачыненняў" у тых прафесійных групах дае ім магчымасць здзяйсняць рэгуляцыйную маральную функцыю і поўніць пустку, бо без сістэмы тых інстытуцыяў "не можа адбывацца нармальнае штодзённае жыццё" (Durkheim, 1964, с. 26—29).

Таму ў Дзюркеймавай тэорыі навачаснага грамадства дзяржава была вылучаная з грамадзянскай супольнасці, а салідарнасць грамадства была звязаная з установамі гэтай супольнасці. Выснова з меркаванняў Дзюркейма была наступная: без незалежнае грамадзянскае супольнасці грамадства зазнае анархіі і аноміі. Такім чынам, была супярэчнасць паміж поглядамі, што ён выказаў у "Падзеле працы", паводле якіх асоба ёсць прадукт грамадства (пазіцыя пазітывістычнае сацыялогіі XIX ст.), што вымагае рэгулявання яе паводзінаў звонку, з боку сацыяльнае сістэмы, і пазнейшымі поглядамі, згодна з якімі грамадства ёсць сістэмай дачыненняў паміж аўтаномнымі інстытуцыямі, што сапраўды маюць арганічную сувязь з індывідамі, дзеянні якіх яны спраўна рэгулююць. Той ледзь заўважны зрух акцэнту закранаў усю праблематыку пазітывізму.

Дзюркеймаў метад: сацыяльныя факты і грамадства

Напачатку Дзюркейм карыстаўся эвалюцыйным метадам Конта і Спэнсэра. Грамадства, на ягоную думку, ёсць арганічнае цэлае, разнастайныя складнікі якога спрыяюць захаванню ягонае раўнавагі. Але ён адкінуў як Спэнсэравую версію метадалагічнага індывідуалізму і ягоныя ўтылітарыстычныя дапушчэнні, так і атамізм, які панаваў сярод тагачасных французскіх сацыёлагаў, такіх, прыкладам, як Габрыэль Тард. Сацыялагічнае тлумачэнне, даводзіў ён, не павінна зважаць на псіхалогію і асабістую думку чалавека. У прадмове да другога тома "Сацыялагічнага гадавіка" (*L'Annee Sociologique*) ён бараніў тыя метады сацыяльнага доследу, якія выяўлялі б тыповыя законы і карэляцыю паміж фактамі:

Паводле прынцыпу, на якім грунтуецца той метад... рэлігію, юрыдычныя, маральныя і эканамічныя факты трэба тлумачыць адпаведна з іх прыродаю як сацыяльныя факты. Ці то апісваючы іх, ці даючы ім тлумачэнне, даследнік мае дастасоўваць іх да пэўнага сацыяльнага асяроддзя або пэўнага тыпу грамадства (Wolff, 1964, с. 348).

Сістэму нельга аналізаваць сацыялагічна з гледзішча індывіда: мер-

каю аналізу ёсць "асяроддзе", сацыяльныя чыннікі й факты, якія, такім парадкам, становяць аб'ект сацыялогіі. На думку Дзюркейма, сацыяльнае нельга да чагосьці зрэдукаваць, бо яно — *sui generis*, таму псіхалагічны складнік тут недарэчны. Сацыяльны рэалізм Дзюркейма выразна вылучаў яго з шэрагу тых даследнікаў грамадства, якія бралі пазіцыю валюнтарызму, суб'ектывізму і псіхалагізму. Спрачаючыся з Дзюркеймам, Тард пісаў: "Я наміналіст. Могуць існаваць толькі ўнікальныя ўчынкі й дачыненні. Рэшта ж ёсць метафізікаю і містыцызмам" (Lukes, 1973, с. 313). У "Самагубстве" Дзюркейм выразна аспрэчвае сацыялагічны атамізм Тарда, даводзячы, што сацыяльныя факты ёсць аб'ектыўныя, нібы рэчы, дадзеныя, якія існуюць незалежна ад індывідаў, ад асабістай псіхалогіі й дачыненняў людзей: сацыяльныя факты нельга зрэдукаваць да нейкага іншага парадку. У тым "падкрэсленні адметнасці сацыяльных фактаў" ён пераймаў Конта: "Далейшы поступ будзе немагчымы ажно датуль, пакуль не замацуецца перакананне, што законы грамадства не розняцца ад законаў, якія кіруюць рэштаю натуры, і што метад, якім іх адкрываюць, той сама, што і ў іншых навуках. Такі даробак Агюста Конта". Сацыяльнае ёсць праўдзівым аб'ектам сацыялогіі, які трэба вылучыць з іншых аспектаў жыцця чалавека: сацыяльнае ёсць "рэальнасцю *sui generis* у грамадстве, што існуе само праз сябе і праз дзейнасць адмысловых і наканаваных прычын, якія таму блытаюць з прыродаю чалавека" (Lukes, 1973, с. 68).

Каб вылучыць сацыялогію з шэрагу іншых сацыяльных навук, Дзюркейм даводзіў, што яна мае адметны аб'ект вывучэння, "рэальнасць, якая не належыць іншым сацыяльным навукам", — сацыяльныя факты. Каб патлумачыць адметнасць сацыяльнага, Дзюркейм вылучыў тры групы сацыяльных фактаў: 1) тыя, што належаць да марфалагічнай структуры грамадства, напрыклад колькасць і шчыльнасць насельніцтва, адміністрацыйны падзел тэрыторыі, тэхналогія (пабудовы, машыны); 2) сацыяльныя ўстановы, накшталт сям'і, рэлігіі, палітычных і эканамічных інстытуцыяў, якія ахопліваюць перакананні й практыку (нарматыўны аспект); урэшце, 3) грамадская думка, або супольныя ўяўленні, якія абыймаюць паняцці маралі, рэлігійныя догмы, палітычныя і юрыдычныя правілы. Сацыяльныя факты ёсць аб'ектыўныя структуры, якія ствараюцца дзеяннямі індывідаў, але ад іх не залежаць. Грамадскія ўстановы, прыкладам, сацыялізуюць як сучасныя, так і наступныя генерацыі, укараняючы і захоўваючы традыцыі.

Паводле Дзюркейма, марфалагічныя рысы грамадства ўтвараюць базавую, вызначальную сістэму кожнага грамадства, якая заўважна абмяжоўвае асабісты выбар чалавека. Але калі грамадства развіваецца гістарычна, дык пашырэнне інстытуцыяў дае магчымасць асобе дасягнуць розных ступеняў свабоды. Паняцце "супольныя ўяўленні" зрабіла

яшчэ выразнейшым сэнс Дзюркеймавага паняцця сацыяльных фактаў як узору дачынення асобы з грамадою. Такім чынам, разгляд сацыяльных фактаў нібы рэчаў не дапускаў, што яны сапраўды рэчы. Грамадства таксама не прoсты збор сацыяльных фактаў, яно хутчэй арганізм, які злучае нібы хімічна, але не механічна, разнастайныя складнікі ў рэальнасць вышэйшую і дынамічнейшую за прыватны, асабісты досвед індывіда. Гістарычнае і аб'ектыўнае грамадства заснаванае на "эмэрджэнтных* прынцыпах" як рэальнасць *sui generis*, большая за асобу ў прасторы і ў часе.

Аналіз сацыяльных фактаў патрабуе сацыялагічнага метаду як параўнальнага, так і гістарычнага:

Прыкладам, праз параўнанне крывой самагубстваў за пэўны, даволі працяглы прамежак часу з размеркаваннем таго феномену па правінцыях, класах, вёсках і гарадах... мы маем магчымасць выявіць рэальныя законы, не выходзячы па-за межы краю... З другога боку, калі мы маем клопат з інстытуцыяй, юрыдычнаю або маральнаю нормай... якая ёсць такой сама і дзее аднолькава ва ўсёй краіне, ды змяняецца толькі з цягам часу, нам нельга абмяжоўваць свой дослед адною нацыяй (Durkheim, 1982, с. 155—156).

"Галоўнаю прыладаю сацыялагічнага доследу" Дзюркейм называе метад спадарожных зменаў, абаперты на прынцыпе, што калі два ці болей сацыяльныя факты змяняюцца разам, дык паміж імі ёсць прычынная сувязь. Прычынамі падзелу працы, напрыклад, ёсць пэўныя змены ў сацыяльным асяроддзі — усталяванне больш блізкіх маральных стасункаў (больш інтэнсіўныя сацыяльныя дачыненні паміж людзьмі) або павелічэнне шчыльнасці насельніцтва. Паводле Дзюркейма, дзеянню пэўнае прычыны адпавядае пэўны вынік. Напрыклад, "калі самагубства залежыць болей як ад аднае прычыны, дык гэта значыць, што ёсць некалькі тыпаў самагубства". Ці то параўноўваючы сацыяльныя факты ў межах аднаго грамадства, ці вывучаючы іх развіццё ў часе, з дапамогаю метаду спадарожных зменаў даследнік выводзіць прычынныя дачыненні не звонку, ■ з сярэдзіны і паказвае, што "яны маюць пэўную прыхаваную сувязь". Дзюркейм падкрэсліваў, што сацыёлаг наагул не павінны вывучаць змены паасобку, а мусіць даводзіць, "што калі ў пэўнай колькасці выпадкаў два феномены змяняюцца разам, дык мы сустрэліся з законам" (Durkheim, 1982, с. 151).

---

* Эмэрджэнтны (анг.) — той, што ўзнікае раптам, неспадзявана. Тэрмін паходзіць з канцэпцыі "эмэрджэнтнай рэвалюцыі" (аўтары — С. Элігзандэр і К. Лойд Морган), паводле якой развіццё адбываецца не паслядоўна і заканамерна, ■ нібы штуршкамі, пад час якіх аб'ект набывае новыя, нечаканыя ўласцівасці, абумоўленыя ідэальнымі прычынамі. — *Заўвага перакладніка.*

Тут Дзюркейм трымаўся пазітывістычнае мадэлі сацыялагічнага метаду — пошуку прычынных сувязяў і законаў, якая не бярэ пад увагу чынны ўдзел асобы ў жыцці грамадства як інтэгральную частку таго працэсу. Сацыялогія Дзюркейма грунтавалася на перакананні, паводле якога тое, што сталася, мела стацца: не мае сэнсу меркаванне, быццам падзея магла адбыцца нейкім іншым чынам, бо іншых шляхоў проста няма. Такім чынам, хоць Дзюркейм і акрэсліў сацыяльныя факты як узоры дачыненняў і адрозніваў уласны метад ад "матэрыялізму" дзеля "выкарыстання ў ім духоўнага прынцыпу" для вывучэння сацыяльнага жыцця, але ён так і не даў рады праблеме валюнтарыстычнага дзеяння. Большую ўвагу ён аддаваў тым спосабам дзеяння асобы, якія спрыяюць захаванню пэўнага грамадства.

Але Дзюркеймаў пазітывізм быў не такі сама, як пазітывізм Конта. Пачынаючы ад "Самагубства" і надалей, ён спрабаваў развязаць праблему аўтаноміі суб'екта і ягонага дзеяння, ролі ідэалаў і маралі асобы ў жыцці грамадства. Напрыклад, найважнейшы складнік ягонага аналізу згуртаванасці грамадства — аўтаномія маральнага дзеяння. Сацыялогія Дзюркейма скрозь прасякнутая рацыяналістычнымі прынцыпамі, якія вымушалі яго выходзіць за межы дагматычнага пазітывізму. У "Падзеле працы" ён даводзіў, што "механістычнае паняцце грамадства не касуе ідэалы", бо калі "падзеі адбываюцца згодна з законамі, дык адсюль не вынікае, што нам няма чаго рабіць". Дзюркейм усё ж такі не развязаў як след супярэчнасці паміж аўтаноміяй маральнага ўчынку і наканаванасцю сацыяльных фактаў, таму ў пазнейшых творах ён раз-пораз вяртаўся да апазіцыі паміж чалавечым дзеяннем і вызначальным асяроддзем. Калі Конт быў абыякавы да суб'ектыўнага аспекту эвалюцыі грамадства, дык Віко лічыў, што грамадства ёсць вынікам працы людзей: якраз тую антыномію хацеў развязаць Дзюркейм.

Як і Конт, Дзюркейм даводзіў, што грамадства вымагае рэгулявання: у 1886 г. ён напісаў, што ў грамадстве павінна існаваць трывалая сацыяльная сувязь, маральная паводле свае прыроды. Вось жа ён адзначыў, што хоць грамадства ёсць арганізмам, яно не можа захоўваць раўнавагу аўтаматычна. У нармальным, здаровым грамадстве паміж разнастайнымі складнікамі пануе згода, але Дзюркейм падкрэсліваў, што без моцнага маральнага асяродка грамадства няўхільна зазнае хаос і разбурэнне. Пазітывістычная сацыялогія азначыла грамадства як сістэму сацыяльных фактаў, еднасць якой вызначае толькі маральнае дзеянне. Якраз таму сацыялогія Дзюркейма была рацыяналістычнаю, бо ў ёй згуртаванасць грамадства тлумачылася як вытворная з маральнага аспекту сацыяльных фактаў, а не як прадукт сацыяльнага асяроддзя. Песімістычна ацэньваючы здольнасць людзей з іх неўтаймаванаю прагнасцю і эгаізмам жыць у грамадзе, Дзюркейм даводзіў, што няма

нічога "ў чалавеку, што закілзала б... ягоную прагнасць"; яе папраўдзе можна абмежаваць толькі звонку. Калі вонкавае рэгуляцыі ў сістэме бракуе, дык вынікам будзе агульная "хвароба":

Дзеля панавання сацыяльнага парадку трэба, каб бальшыня людзей была задаволеная ўласнаю доляй. Але каб быць задаволенымі, дык трэба не тое, каб яны мелі больш або менш, а каб яны былі перакананыя, што не маюць права на большае. Таму вельмі важна, каб была ўлада, зверхнасць якой яны б прызнавалі і якая б ім казала, што слушна (Durkheim, 1958, с. 200).

Сацыяльная салідарнасць не можа ўзнікнуць адвольна, г. зн. у межах самой сістэмы. Развязкам тае праблемы мусіла быць прапанаваная Дзюркеймам сацыялогія, у якой ён імкнуўся спалучыць суб'ектыўны аспект сацыяльнае рэальнасці з агульнаю метадалогіяй пазітывізму. У апошняй частцы "Самагубства" Дзюркейм даводзіў, што сацыяльнае жыццё складаецца з "супольных уяўленняў", сімвалаў, дзякуючы якім грамадства "само сябе ўсведамляе". Закласці грамадства можна толькі стварыўшы ідэалы, "што ёсць толькі ідэямі", якія дапамагаюць грамадству сябе ўсвядоміць. Механістычнае паняцце цалкам аб'ектыўнага грамадства, пісаў ён гэтым разам, выкрэслівае з яго "душу, кампазіцыю супольных ідэалаў" (Durkheim, 1952, с. 312—316). Сацыяльныя факты ёсць аб'ектыўнымі з'явамі, падкрэсліваў Дзюркейм, але яны маюць вялікую дамешку суб'ектыўнага, якая дапамагае злучыць у свядомасці асобы ўяўленні пра розныя сацыяльныя формы. Супольнае — грамадскае — жыццё людзей, такім чынам, адлюстраванае ў тых уяўленнях, якія "робяцца аўтаномнаю, незалежнаю ад індывідаў рэальнасцю" (Durkheim, 1953, с. 23—26). Дзюркейм падкрэсліваў, што супольныя ўяўленні розняцца ад асабістых: напрыклад, паняцце рэлігіі большае за асабістыя пачуцці вернікаў, бо яно ёсць сістэмаю, якая абыймае разнастайныя меркаванні розуму, "пэўным спосабам асэнсавання супольнага жыцця". У эсэ "Прагматызм і сацыялогія" (1913) Дзюркейм згадвае дэмакратыю і змаганне класаў як дадатковыя прыклады супольных уяўленняў, якія сілком накідаюцца асобным удзельнікам групы. Такім чынам, супольныя ўяўленні — гэта крыніца кожнага ўчынку чалавека, бо памкненнямі людзей ніколі не бываюць адно біялагічныя патрэбы і жаданні, але і рэшткі мінуўшчыны, "звычкі", "забабоны"; усе яны надзвычай важныя ў жыцці грамады.

Пазітывізм Дзюркейма быў, бадай, толькі эмпірычнаю аздобаю: сацыяльныя факты не такія ўжо аб'ектыўныя, бо сацыяльная рэальнасць скрозь прасякнутая мараллю. У эсэ "Дэтэрмінацыя маральных фактаў" (1906) ён звязваў мараль з універсальнаю рэлігійнаю вераю і даводзіў, што грамадскае жыццё ніколі не можа "страціць усе рысы, якія яно дзеліць з рэлігіяй" (Durkheim, 1953, с. 48). Мараль і рэлігія вельмі пе-

раблытаныя: заўсёды была "мараль у рэлігіі, а элементы рэлігіі — у маралі". Адсюль, здаецца, вынікае, што маральнае і, такім чынам, грамадскае жыццё — "святое", гэта вымагае да яго павагі, выканання абавязку і пакоры. "Напачатку ўсё было рэлігіяй", — пісаў Дзюркейм насуперак Марксавай тэзе, што сацыяльнае і культурнае жыццё ёсць толькі вынік дзейнасці эканамічных чыннікаў, ■ сацыяльныя змены ёсць простым прадуктам матэрыяльных абставін. Грамадскае жыццё багацейшае, яно — маральная сістэма, якую ўтвараюць універсальныя правілы, што апіраюцца на рэлігійныя каштоўнасці або ідэі.

У Дзюркеймавым паняцці сацыяльнае рэальнасці здрабнела творчая роля грамадства ў фармаванні культуры й ідэалогіі: грамадства, акрэсленае як "арганізм", было пазагістарычным і адцягненым. Тое сама можна сказаць пра адрозненне Дзюркеймам "слушнага" і "няслушнага", сацыяльнага здароўя і хваробы. Сацыяльны факт, на ягоную думку, слушны тады, калі ён выяўлены ў грамадстве "ў пэўнай фазе яго развіцця" ці то як яго вынік, ці як прыстасаванне людзей да нейкіх абставін. Прыкладам, злачынства, якое, паводле статыстыкі, шырока распаўсюджана ў навачасным грамадстве, ёсць слушным, бо яно ўзмацняе агульную прыхільнасць людзей да маралі і закону. Нармальнымі ёсць чыннікі, якія спрыяюць здароўю грамадства, інтэграцыі асобы ў грамаду, тым часам паталогія выяўляе аслабленне грамадскай салідарнасці. Дзюркеймавае паняцце сацыялогіі як навукі, што даследуе мараль, ягоны клопат пра сацыяльнае рэгуляванне і згуртаванасць грамадства былі галоўнымі тэмамі ягоных даследзінаў падзелу працы і самагубства.

Падзел працы, згуртаванасць грамадства і канфлікт

У "Падзеле працы" Дзюркейм сфармуляваў тэорыю гістарычнае эвалюцыі, згодна з якою грамадства пераходзіць са стану механічнай у стан арганічнай салідарнасці, гэты працэс, на ягоную думку, абумоўлены развіццём падзелу працы. У прадмове да першага выдання кнігі Дзюркейм зазначыў, што падзел працы вызначае ступень салідарнасці асобы з грамадствам: "Чаму асоба, стаючыся больш самастойнай, робіцца адначасова больш залежнаю ад грамады? Ці можа яна быць і больш незалежнаю, і больш салідарнаю? Безумоўна, абодва тыя працэсы, якія, здаецца, пярэчаць адзін аднаму, адбываюцца паралельна ... што развязвае тую ўяўную антыномію, дык гэта належная трансфармацыя сацыяльнае салідарнасці праз няспыннае развіццё падзелу працы". Дачыненне падзелу працы да згуртаванасці грамадства было акрэсленае ім з гледзішча маралі, бо хоць падзел працы і задавальняе пэўныя матэрыяльныя патрэбы, з яго таксама вынікае ўзаемная зычлівасць людзей ды іх патрэба ў згуртаванні. Дзюркейм пісаў, што "праў-

дзівай" функцыяй падзелу працы ёсць "фармаванне ў дзвюх ці болей асобаў пачуцця салідарнасці". Механічныя формы сацыяльнай салідарнасці ён азначыў як цалкам перадындустрыйныя, грамадства ў часы іхнага панавання было амаль недыферэнцаванае, яму ўласцівая аднастайнасць функцыяў, падабенства людзей і групавая свядомасць. Яго марфалагічная структура была сегментарная, яна складалася з розных установаў, дапасаваных да цэнтральнае ўлады і падпарадкаваных ёй, гэтай структуры ўласцівая малая ўзаемазалежнасць яе розных установаў і слабая сацыяльная сувязь, невялікая колькасць насельніцтва і яго малая шчыльнасць. Панавалі супольныя настроі і перакананні, бадай, не было асабістае свядомасці; сацыяльнае і рэлігійнае былі нагэтулькі тоесныя, што скрозь панавалі рэлігійныя ідэі. Закон быў рэпрэсіўны (толькі караў за злачынствы), і суды спраўлялі не спецыялізаваныя ўстановы, а ўся грамада: "У прымітыўных грамадствах... закон толькі карае, і менавіта сход людзей чыніць справядлівасць" (Durkheim, 1964, с. 37—38, 56, 76). Змест Дзюркеймавага паняцця механічнай салідарнасці быў добра падсумаваны ў наступным урыўку, у якім дзеля большага эфекту ўжыты займеннік мы: "Калі мы прагнем пакарання за злачынства, дык мы не хочам помсціць асабіста, але каб помсціла нешта святое, што, як мы адчуваем ў той ці іншай ступені, стаіць па-за намі й па-над намі" (Durkheim, 1964, с. 100).

Механічная салідарнасць была азначаная як сістэма, дзе пануе падабенства, якое так проста і гарманічна лучыць чалавека з грамадою, што дзеянне асобнага чалавека ў ёй заўсёды ёсць адвольным, нерэфлексійным і супольным. Грунтам жа арганічнае салідарнасці ёсць падзел працы і дыферэнцыяцыя грамадства, пры ёй сацыяльнай сістэме ўласцівыя ўзаемазалежнасць установаў, развіццё прамысловасці, вялікая колькасць насельніцтва і яго высокая шчыльнасць. Салідарнасць на аснове сацыяльнай дыферэнцыяцыі і ўмацавання сацыяльнай сувязі замяняе ранейшую салідарнасць, абапертую на падабенстве. Асоба болей не апанаваная цалкам калектыўнаю свядомасцю, яна набывае незалежнасць і адметнасць. У такой сітуацыі трэба, каб "супольнасць пакінула незалежнасць частцы асабістай свядомасці дзеля таго, каб за ёю маглі замацавацца пэўныя функцыі, якімі нельга кіраваць. Чым большы той абсяг, тым мацнейшая згуртаванасць, што вынікае з гэтае салідарнасці ... кожная асоба болей залежная ад грамадства, калі праца больш спецыялізаваная; з другога боку, дзейнасць кожнага чалавека больш індывідуалізаваная, калі яна больш спецыялізаваная".

Ініцыятыва і адметнасць асобы ствараюць грамадства, "здольнае да калектыўнага развіцця", грамадства, дзе "кожная адзінка мае болей свабоды". Дзюркейм параўноўваў згаданую форму грамадскае салідарнасці з арганізмам "вышэйшае жывёлы", дзе кожны орган "мае ад-

метнасць і аўтаномію... еднасць арганізма павялічваецца, калі больш выразная адметнасць ягоных частак" (Durkheim, 1964, с. 131). Такім чынам, тэрмінам "арганічная салідарнасць" пазначаецца сістэма дачыненняў з дыферэнцаванымі й спецыялізаванымі функцыямі, з'ядnaная ўзаемазалежнасцю сваіх разнастайных частак; асоба залежыць ад грамадства, бо залежыць ад ягоных частак. Права робіцца рэстытуцыйным (аднаўляе ранейшы стан рэчаў) і кааперацыйным; сацыяльныя нормы вядуць да ўсталявання юрыдычных правілаў, якія вызначаюць усё цывільнае, камерцыйнае, адміністрацыйнае і канстытуцыйнае права, ды ажыццяўляюцца спецыялізаванымі ўстановамі накшталт адміністрацыйных судоў і незалежных суддзяў. Калі рэпрэсіўнае права "залежыць ад сэрца, ад зместу супольнае свядомасці", то рэстытуцыйнае менш цэнтралізаванае ці болей фрагментаванае (Durkheim, 1964, с. 112).

Галоўным клопатам Дзюркейма ў "Падзеле працы" былі праблемы, якія цягне за сабою працэс пераўтварэння першага грамадскага ладу ў другі, праблемы сувязі паміж людзьмі і асобы з цэлым грамадствам. Ён ухваляў Конта за ягоную заўвагу, што падзел працы ёсць не толькі эканамічнай, але сацыяльнай і маральнай інстытуцыяй, бо гэты падзел няўхільна спрыяе сацыяльнай салідарнасці, дарма што адным з яго наступстваў ёсць дэзінтэграцыя грамадства і адсутнасць у ім маральнага рэгулявання. Дзюркейм крытычна паставіўся найперш да індывідуалістычнае канцэпцыі падзелу працы Гэрбэрта Спэнсэра і ягонага довэду, што калі пакінуць механізм спецыялізацыі працы на волю лёсу, дык ён сам сабою прывядзе да стварэння з'яднанага грамадскага цэлага. Дзюркейм адкінуў Спэнсэравую тэорыю грамадства як выніку пагаднення, бо яе індывідуалізм не спрыяў усведамленню, што кожнае пагадненне патрабуе апрача двух бакоў яшчэ трэцяга складніку — наперад вызначаных сацыяльных нормаў, якія маюць рэгуляваць тое пагадненне. На думку Дзюркейма, развіццё навукі й індустрыі пры ўмове адсутнасці ўніверсальных нормаў маралі мусіць прывесці да аноміі, або маральнае пустэчы. Эвалюцыя грамадства з стану механічнай у стан арганічнай салідарнасці не так паспрыяе дасканалай дыферэнцыяцыі грамадства, як меркаваў Спэнсэр, як справакуе "вялікі маральны разлад" і "эгаізм", калі працэс не будзе рэгулявацца згодаю людзей у найважнейшых маральных прынцыпах.

Дзюркейм насуперак Конту даводзіў, што "маральная пустэча" — хутчэй вынік адсутнасці згоды наконт маральных прынцыпаў, якія б рэгулявалі гэты працэс, чым наступства самога падзелу працы: звычайна падзел працы спрыяе згуртаванасці грамадства, усталяванню трывалых грамадскіх дачыненняў і маральных каштоўнасцяў, якія надалей рэгулююць дзейнасць разнастайных галінаў прамысловасці й сацыяльнае жыццё ўвогуле. Якраз тое, што Дзюркейм называе "няслушнымі

формамі", якія ўзнікаюць дзеля разбежнасці прыватных інтарэсаў, разбурае арганічную салідарнасць. Дзюркеймавае паняцце "няслушнага" стасавалася найперш да навачаснае прамысловасці, капіталістычных формаў падзелу працы, якія выклікаюць эканамічныя крызісы і класавыя канфлікты. Ён вылучыў сацыяльную няроўнасць як галоўную прычыну ненармальных сацыяльных формаў і даводзіў, што "вонкавая няроўнасць" мае вынікам пагрозу арганічнай салідарнасці, бо не можа надалей забяспечыць адпаведнасці паміж прыроджанымі здольнасцямі асобы і яе становішчам у грамадстве. На думку Дзюркейма, нармальным спосабам вытворчасці ёсць той, калі праца кожнага найманага работніка функцыянальна ўзгодненая з дзейнасцю ўсяе арганізацыі. Тут, відаць, выявілася ягонае перакананне, што пэўныя "нармальныя" ўмовы арганічнай салідарнасці рэгулююцца самі сабою, калі ж сацыяльны парадак вызначаюць ненармальныя формы, дык яму пагражае небяспека.

Аднак сістэме ўласцівая не толькі структурная нетрываласць: хоць Дзюркейм згаджаўся з Сэн-Сымонам, што крызіс грамадства ёсць перадусім маральным, але ён таксама прыняў погляд Конта на прыроду чалавека, згодна з якім трэба кантраляваць паводзіны людзей з прычыны "іх прагнасці". У "Падзеле працы" і "Самагубстве" Дзюркейм сфармуляваў тэорыю аноміі, або "ненармальнасці", у паняццях, прапанаваных Томасам Гобсам, але з адным істотным адрозненнем. У XVIII—XIX стст. паняцце эгаізму ў сацыяльнай тэорыі зведала эвалюцыю, якая пачалася ад палемічнай пазіцыі Гобса, ягонай крытыкі рэшткаў феадалізму і адпаведнай ідэалогіі на карысць капіталістычнага прадпрыемства і адпаведных каштоўнасцяў ды скончылася маральнымі ацэнкамі й негатыўным стаўленнем да эгаізму з боку Конта і Дзюркейма. Усслаўленне капіталістычных каштоўнасцяў, увасобленых у паняцці "эгаізм", вымагала аднабаковага азначэння прыроды чалавека, якое зрабілася дужа праблематычным у працах пазнейшых мысляроў XVIII ст. Эдам Сміт, прыкладам, акрэсліў эгаізм і альтруізм як два важныя складнікі чалавечае натуры, якія ён аналізаваў паасобку, — эгаізм у "Багацці нацыяў", альтруізм, ці спагаду, у "Тэорыі маральных пачуццяў" (1759); дзеля гэтага ў акадэмічнай навуцы паўстала так званая "праблема Эдама Сміта", даследнікі не маглі пагадзіць тыя два нібыта процілеглыя погляды.

Але паняцце эгаізму як універсальнай з'явы, якая прычыняецца да разбурэння грамадства, сфармулявалі толькі пры канцы XVIII — на пачатку XIX ст. Бэрк і Конт. Азначэнне Дзюркеймам навачаснага грамадства як "хворага на неабмежаваныя жаданні", "прагнага да навіны, нечуваных уцехаў, надзвычайных неспадзяванак" і пазбаўленага "разумнае дысцыпліны" было хутчэй маральным, чым навуковым. Гэта было

кансерватыўным філасофскім аналізам, у якім ён звязваў эгаізм з канфліктам і збочваннем са слушнага шляху. Праблема ўзгаднення біялагічнага паняцця прыроды чалавека і сацыялагічнай канцэпцыі рэгулявання сустракаецца ва ўсіх творах Дзюркейма, аднак найбольш выразна яна акрэслена ў даследзінах класавага канфлікту і самагубства.

У "Падзеле працы" ён пісаў, што анамічныя і ненармальныя варункі навачаснага грамадства абумоўлены гандлем і прамысловасцю, сферамі, дзе адсутнасць рэгулявання выяўляецца ў найбольшай ступені. Але азначэнню індустрыі XIX ст. як "ненармальнай" цяжка даць веры: довад Дзюркейма, што анамічны падзел працы правакуе класавы канфлікт і крызіс у прамысловасці, якія заступаюць арганічную салідарнасць, даволі лёгка патлумачыць як знак салідарнасці класа работнікаў і яго згуртаванасці вакол уласных інстытуцыяў (трэд-юніёнаў), якія ўвасабляюць адпор таго класа капіталістычнаму ладу і класавай няроўнасці. Страйкі работнікаў прамысловасці, такім чынам, ёсць хутчэй "здаровымі" і нармальнымі формамі сацыяльнага дзеяння, чым "хваравітымі" й "няслушнымі". Крыху дзіўна, што Дзюркейм гэтак азначыў індустрыялізацыю, бо ягоны довад аб умацаванні арганічнае салідарнасці ў навачасным грамадстве дапускае, што якраз супрацоўніцтва і ўзаемазалежнасць людзей ёсць відавочным вынікам "належнага" падзелу працы. Сапраўды, ён даводзіў, што індывідуалізм ("культура індывіда"), народжаны Французскай рэвалюцыяй і філасофіяй Асветніцтва, ёсць часткай працэсу пераходу да арганічнай салідарнасці: вызваленне асобы ад цэнтралізаванае ўлады і афіцыйнае культуры дапускае ўмацаванне, ■ не аслабленне сацыяльнай сувязі. Такім чынам, індывідуалізм большае разам са спецыялізацыяй працы, і яго нельга атаясамліваць з эгаізмам, бо да аслаблення сацыяльнай сувязі спрычыняецца толькі адзін тып індывідуалізму. Работніцкі рух XIX ст. выявіў індывідуалізм у форме працы ў наймах, свабоднай і залежнай толькі ад рынку; таму індывідуалізму няўхільна спадарожнічалі калектывізм і ўзаемазалежнасць людзей, г. зн. ён умацоўваў згуртаванасць работнікаў.

Аномія

Што ж тады Дзюркейм называе аноміяй? Разглядаючы яе, ён меў на ўвазе мэты, да якіх імкнецца чалавек, і магчымасць іх дасягнення; тыя мэты, або жаданні, — часткова біялагічныя, часткова сацыяльныя. Дзюркейм акрэсліў індустрыйнае грамадства XIX ст. як супольніцтва, дзе нормы рэгулявання або замала інстытуцыялізаваныя, або проста адсутнічаюць. Якраз гэтую адсутнасць нормаў ён і назваў аноміяй. Яна ўзнікае, калі "грамадства зведала нейкі пакутлівы крызіс або з прычы-

ны... раптоўных зменаў... У выніку хваробы эканомікі адбываецца нешта накшталт дэкласавання, якое знянацку скідае пэўных асобаў на ніжэйшую ад папярэдняй прыступку сацыяльнае лесвіцы". На думку Дзюркейма, прычынаю аноміі ёсць эканоміка: у гандлі й індустрыі сацыяльнае жыццё знаходзіцца "ў стане хранічнае хваробы", бо развіццё эканомікі вызваляе індустрыйныя дачыненні "ад усякага рэгулявання", ад дысцыпліны, якую падтрымлівалі раней рэлігія і прафесійныя згуртаванні. Апетыты, такім чынам, зведалі волі, "пачынаючы зверху ажно да ўзножжа сацыяльнае лесвіцы, нарадзілася прагнасць", жаданні больш не маюць межаў, дый ніхто не лічыць, што "яны ім патрэбныя". Разам з індустрыялізацыяй жаданні шырацца, "тым часам традыцыйныя правілы паводзін трацяць сваю ўладу, жаданням прапануюць вышэйшыя кошты, якія іх узмацняюць і робяць больш пільнымі ды нецярплівымі да вонкавага кантролю. Стан адсутнасці правілаў, ці аномія, такім чынам, надалей мацнее праз менш дысцыплінаваных, апанаваных жаданнямі асоб акурат тады, калі яны маюць патрэбу ў большай дысцыпліне" (Durkheim, 1952, c. 252—254).

Таму асабістыя памкненні можа кантраляваць толькі ўлада, якую кожны "шануе" і якой людзі падпарадкуюцца самахоць. Толькі грамадства мае гэткую ўладу, "каб усталяваць права і вызначыць межы, па-за якія жаданні выходзіць не павінны... Адно яно можа вызначыць нагароду, якая б надалей давалася кожнаму класу за дзейнасць на карысць грамадскага, ці паспалітага, інтарэсу". Тыя межы выразна акрэсленыя і агульна прынятыя ў "маральнай свядомасці" грамадства: работнік заўсёды выдатна разумее сваё становішча і "ўсведамляе межы, па-за якія не могуць сягаць яго амбітнасць і жаданні. Прынамсі, калі ён паважае нормы і падпарадкуецца ўладзе грамады, дык гэта ёсць здаровым сацыяльным ладам... Такім чынам вызначаюцца межы і мэты прагнасці". Але ж тыя мэты дакладна акрэсленыя не дзеля таго, каб заўсёды была магчымасць іх якога-небудзь удасканалення, а каб засталася пэўная мяжа, "якая рабіла б людзей задаволенымі ўласным лёсам, адначасова падахвочваючы іх да пэўнага паляпшэння сваёй долі" (Durkheim, 1952, c. 249—258).

Разважанне Дзюркейма пра аномію, арганічную салідарнасць і індывідуалізм замыкала ягонае перакананне ў згодзе чалавека з рэальным грамадствам, найперш з сістэмаю яго галоўных інстытуцыяў. Адначасова ён крытыкаваў індустрыйнае грамадства, бо ў ім нельга дасягнуць "слушнага" падзелу працы, які б належным чынам рэгуляваў жаданні людзей і ўсталёўваў "нармальную" залежнасць паміж прыроджанаю і сацыяльнаю няроўнасцю людзей. З свайго ідэалізаванага паняцця падзелу працы Дзюркейм выкрасліў усе канфлікты і падпарадкаваў супярэчнасці наперад вызначанай згуртаванасці ды згодзе. Каб

апісаць эвалюцыю грамадства ў пазагістарычных абстракцыях — паняццях механічнай і арганічнай салідарнасці, трэба было элімінаваць з сацыялогіі ўнікальнасць гістарычных падзей і азначыць грамадства не як канкрэтнае эмпірычнае цэлае, а як выяўленне нейкай іманентнай сутнасці, як "слушны" стан, ад якога індустрыйнае грамадства адхілілася праз недахоп рэгулявання. Такім чынам, Дзюркеймавая сацыялогія індустрыйнага грамадства вагалася паміж двума полюсамі: з аднаго боку, у ёй было падкрэслена развіццё складаных шматроўневых сацыяльных установаў, дзе дзякуючы супрацоўніцтву з іншымі людзьмі асоба робіцца больш аўтаномнаю; з другога боку, Дзюркейм, здаецца, не ўзяў пад увагу, што працэс структурнае дыферэнцыяцыі грамадства ёсць напраўду дэмакратызацыяй культуры, пашырэннем грамадзянскае супольнасці і яе інстытуцыяў, якія дазваляюць людзям ствараць згуртаванні, палітычныя партыі і прафесійныя арганізацыі, выяўляць свае адметныя інтарэсы, якія правакуюць іхны канфлікт з іншымі групамі, класамі й дзяржаваю. Сапраўды, структурная дыферэнцыяцыя спрыяе шырэйшаму ўдзелу індывіда ва ўстановах грамадзянскай супольнасці. Таму аномія ёсць наступствам пашырэння аўтаноміі асобы, яе змагання супраць грамадства, што спрабуе яе кантраляваць і не зважаць на яе інтарэсы.

Дзюркейму, здаецца, бракавала дарэчнае тэорыі суб'екта. Ён азначыў эвалюцыю грамадства пераважна як вынік дзейнасці звышчалавечых законаў прыроды і, відаць, не ўсведамляў, што сама структурная дыферэнцыяцыя грамадства вынікае з дзейнасці людзей, з таго ціску, які адчуваюць найважнейшыя "афіцыйныя" ўстановы грамадства "знізу", з боку шырэйшае масы. Але Дзюркейм, як і Конт, Сэн-Сымон, Маркс, а таксама ягоныя сучаснікі — Парэта, Міхельс, Вэбэр і Моска, не верыў у дэмакратычнасць простага люду і лічыў небяспечнымі наступствы працэсу дэмакратызацыі, прычынаю якога, як выявіў ягоны аналіз, былі індустрыялізацыя і падзел працы.

Самагубства і сацыяльная салідарнасць

Дзюркейм ніколі не аналізаваў стратыфікацыі грамадства з пазіцыі, якая б неяк удакладніла ці папраўіла ягоную агульную сацыяльную тэорыю. Замест таго паняцце аноміі было праілюстраванае статыстычна — даследваннем самагубства. Ён лічыў тое даследванне за даробак у агульны аналіз культуры індустрыйнага грамадства, а не за добра абгрунтаваную манаграфію, прысвечаную пэўнай сацыяльнай праблеме.

Самазабойства, адзін з найпрыватнейшых учынкаў, было прааналізаванае Дзюркеймам — хоць для яго тлумачэння больш прыдатны псіхалагічны метад, чым сацыялагічны — як учынак, які мае беспася-

рэдняе дачыненне да праблемы згуртаванасці грамадства і сацыяльнае сувязі, што разам робяць грамадства нечым цэлым. Закраналася таксама практычнае пытанне пра паніжэнне нараджальнасці і магчымасць таго, што сям'я можа ўвогуле зазнаць крызіс. "Высокі працэнт суіцыдаў", пісаў Дзюркейм у 1888 г., можа сведчыць пра аслабленне "салідарнасці паміж блізкімі", калі "сівер эгаізму замарозіў... сэрцы і зняверыў... душы" (Lukes, 1973, с. 195). Самагубства дэталёва вывучалі ў Францыі, Бэльгіі ды Германіі найперш як маральную праблему і, апрача таго, як сацыяльную, з выяўленнем залежнасці колькасці суіцыдаў ад шматлікіх сацыяльных чыннікаў: хуткіх зменаў у грамадстве, эканамічнай дэпрэсіі, сацыяльна-эканамічнага становішча асобы, урбанізацыі. Але своеасаблівасцю Дзюркеймавых разважанняў, як адзначыў Энтані Гідэнс, стала фармуляванне ўсебаковай сацыялагічнай тэорыі самагубства ў рэчышчы метадалогіі, якой былі падпарадкаваныя эмпірычныя звесткі (Giddens, 1977, с. 324). Мова, якой карыстаўся Дзюркейм у тым доследзе, адлюстравала ягоны сацыялагічны падыход: прычыны самагубства залежаць ад стану грамадства, ад тэндэнцыяў у грамадскай думцы, гранічнага індывідуалізму, песімістычных праяваў у культуры; акцэнт на гэткіх паняццях, як "сілы" і "тэндэнцыі", мусіў падкрэсліць ягоны клопат пра сацыяльна-псіхалагічныя ўмовы здароўя грамадства. Тая выразная сацыялагічная мова, як зазначыў Сцівэн Люкс, "усё ж была меней прыдатная для таго, што ён меўся сказаць, за мову "сацыяльнай сувязі", якая яднае асобных людзей з мэтамі грамадства і рэгулюе іх жаданні" (Lukes, 1973, с. 216).

Дзюркейм вылучыў чатыры тыпы самагубства: эгаістычнае, анамічнае, альтруістычнае і фаталістычнае (апошняе ён не даследваў дэталёва, бо лічыў "пэўным выняткам з правіла"). Тыя формы самагубства вынікалі проста з Дзюркеймавай тэорыі маралі й сацыяльнае салідарнасці, паводле якой ступень згуртаванасці грамадства вызначае пэўную тэндэнцыю ў формах самагубства. Суіцыд — гэта сацыяльная з'ява, схільнасць да самазабойства залежыць ад пэўных грамадскіх варункаў. Такім чынам, даследнік азначыў самагубства аб'ектыўна, як сацыяльны факт, залежны ад пэўных тыпаў структуры грамадства. Прыкладам, эгаістычнае і анамічнае самагубства можна пабачыць перадусім у навачасным індустрыйным грамадстве, бо яно не надта інтэграванае і ў ім няма моцных рэгуляцыйных нормаў. Менавіта тыя тэндэнцыі вызначаюць працэнт суіцыдаў, і таму ў сваім сацыялагічным тлумачэнні Дзюркейм не зважаў на асаблівасці індывідуальных самагубстваў. З тае нагоды ўзняўся вялікі галас, навукоўцы даводзілі, што і колькасць самагубстваў, і самагубства як пэўны прыватны ўчынак маюць вынікаць з адной прычыны, а даследванне Дзюркейма мусіць быць тлумачэннем самагубства як з сацыяльнага, так і з псіхалагічнага гледзішча. Але ён

упарта сцвярджаў, што прычыны самазабойства варта вызначаць, "не зважаючы на формы, у якіх яго ўчыняюць пэўныя асобы". Бо толькі псіхалогія вывучае пытанне, хто ўчыніў самагубства; сацыялогія ж даследуе яго шырэйшы сацыяльны кантэкст, грамадскія тэндэнцыі, якія вызначаюць самагубства як сацыяльны феномен. Дзюркейм, пэўна, меў рацыю, калі казаў, што, каб патлумачыць суіцыд як сацыяльную з'яву, якая мае сталыя і зменныя рысы, даследванне нельга пачынаць ■ аналізу самагубства як прыватнага ўчынку, бо гэткая працэдура ніколі не бярэ пад увагу статыстычнага размеркавання суіцыдаў у цэлым грамадстве. Чалавек ёсць асобаю толькі ў межах сацыяльнае сістэмы: "Мы пачынаем з аб'ектыўнага, бо яно адно ёсць проста дадзеным, але толькі каб дайсці сутнасці праблемы" (Durkheim, 1952, с. 315). Хоць ён і тлумачыў суіцыд як аб'ектыўную з'яву, аднак "Самагубства" было сапраўды складаным і вытанчаным даследваннем дачыненняў індывіда з грамадою, а таксама пасярэднікаў у тых стасунках, установаў, якія спрыяюць улучэнню асобы ў грамадства, накідаючы ёй пэўныя супольныя мэты і каштоўнасці ды ўтаймоўваючы, такім чынам, яе біялагічныя патрэбы праз сацыяльныя і маральныя правілы.

У "Самагубстве" Дзюркейм вызначыў некалькі карэляцыяў паміж працэнтам суіцыдаў і пэўнымі сацыяльна-культурнымі чыннікамі ды каштоўнасцямі грамадства. У каталіцкіх краінах працэнт самагубстваў меншы, чым у пратэстанцкіх, хоць у абедзвюх хрысціянскіх дэнамінацыях той учынак лічаць за грэх. Колькасць суіцыдаў меншая цёплаю парою і пад час палітычнага бязладдзя (прыклад стану, які Дзюркейм акрэсліў як "вострую аномію"). Сярод замужніх жанчын працэнт самагубстваў меншы, чым сярод самотных кабет таго ж веку, хоць замужнія жанчыны-бяздзетухі часцей учыняюць самагубства за незамужніх (выпадак "хранічнае аноміі"). Вышэйшы "каэфіцыент захавання" ўласцівы замужнім кабетам з дзецьмі параўнальна з бяздзетнымі шлюбамі. Такім чынам, працэнт суіцыдаў мае адваротную залежнасць ад ступені рэлігійнай, палітычнай і сямейнай салідарнасці. Дзюркейм зрабіў выснову, што колькасць самагубстваў наўпрост залежыць ад інтэграцыі асобы ў грамадства, да анамічнае формы самагубства прычыняецца аслабленне ўлады сацыяльных нормаў, якія стрымліваюць жарсці чалавека.

Таму ён даводзіў, што "колькасць самагубстваў мае адваротную залежнасць ад ступені інтэграванасці сацыяльных групаў, да якіх належыць асоба", прыкладам, сярод пратэстантаў працэнт суіцыдаў большы, чым сярод каталікоў, з наступных прычын:

1. Сярод каталікоў мацнейшыя традыцыі і пануюць перакананні, якія спрыяюць інтэграванаму "стану грамадства" і "супольнаму жыццю", стрымліваючы схільнасць да самазабойства, якая, бы паморак, шырыцца ў індустрыйным грамадстве.

2. Прычынаю самагубства ёсць заняпад улады “супольных уяўленняў” з прычыны знікнення “традыцыйнае веры” і згуртаваных супольнасцяў, якія церпяць ад развіцця індустрыі і фрагментацыі грамадскага жыцця.

Дзюркейм выявіў пэўную статыстычную залежнасць працэнта самагубстваў ад адукацыйных і рэлігійных фактараў. Уздзеянне адукацыі асабліва важнае: калі сацыяльная група мае вышэйшы ровень адукацыі, дык яе ўдзельнікі, здаецца, часцей зняверваюцца ў традыцыях і аўтарытэтах. Дзюркейм тлумачыў таксама розніцу ў працэнце суіцыдаў з увагі на асабістую свядомасць самагубцы, г. зн. з яго асабістага стаўлення да “супольных уяўленняў”.

Карацей кажучы, ягоны довад быў просты: стан грамадства спрыяе большаму ці меншаму працэнту суіцыдаў, ■ ступень яго ўплыву на асобу цалкам залежыць ад трываласці сацыяльнай сувязі і ступені ўлучэння асобы ў сацыяльную групу. Разважаючы пра эгаістычнае самагубства, Дзюркейм, прыкладам, прапанаваў довад, які сведчыць, што самагубства залежыць ад адукацыі, бо больш адукаваныя пратэстанты ўчыняюць самазабойства часцей за менш адукаваных каталікоў. Адукацыя спрые духу вольнага даследвання і крытычнаму стаўленню да традыцыйных аўтарытэтаў. Але юдэі, якія маюць вышэйшы за каталікоў ровень адукацыі, самагубства ўчыняюць значна радзей. Гэта магло б значыць, што больш адукаваныя юдэі забіваюць сябе часцей за менш адукаваных. Дзюркейм, аднак, не вылучаў асобныя групы ўсярэдзіне пэўнай сацыяльнай супольнасці. Такім спосабам ён хацеў захаваць карэляцыю паміж адукацыяй і працэнтам самагубстваў; але гэта касавала ягоны найважнейшы довад, згодна з якім галоўнай прычынай самагубства ёсць слабая згуртаванасць рэлігійнае групы, а больш дакладна — аслабленне сацыяльнай салідарнасці традыцыяй, да якой спрычыніліся адукацыя ды індывідуалізм.

Дзюркейм даводзіў, што “вольнае даследванне” (”бязлітасны крытычны дух”) уласцівае найперш пратэстантам, але не яно ёсць прычынаю самагубства. Патрэба ў “вольным даследванні”, меркаваў ён, мае ўласную прычыну — “адмаўленне традыцыйнай веры”, нявера ў аўтарытэт і яго крытыка:

...бо ідэі, якім дае веры грамада, набываюць разам з тою вераю аўтарытэт, які робіць іх святымі й недасяжнымі для крытыкі (Durkheim, 1952, раздзел 2).

Высокі працэнт суіцыдаў — вынік маральнага крызісу грамадства. Але мараль, паводле Дзюркейма, залежыць проста ад рэлігіі. З увагі на тое, тлумачэнне Дзюркеймам малога працэнта самагубстваў сярод пратэстантаў Англіі дае найлепшую ілюстрацыю асаблівасцяў ягонага падыходу, бо статыстыка яскрава сведчыла супраць галоўнага допушчэн-

ня Дзюркейма ў аналізе самагубства. Як і ў выпадку з статыстыкаю, што датычыць юдэяў, Дзюркейм проста падпарадкаваў звесткі пра колькасць самазабойстваў сярод ангельскіх пратэстантаў іншай сістэме тлумачэння і выкарыстоўваў яе гэтак, быццам яна хутчэй пацвярджае, чым зняпраўджвае ягоны довад, бо, маўляў, статыстыка сведчыць зусім не пра тое, што нам здаецца на першы погляд. У Англіі ёсць законы, якія санкцыянуюць "рэлігійныя абавязкі", ■ значэнне нядзельнае імшы і забарона тэатральных імпрэзаў на рэлігійныя тэмы, павага да традыцыі ёсць такая "агульная і моцная", што "рэлігійная грамада... значна больш згуртаваная і з гэтага боку падобная да Касцёлу" (Durkheim, 1952, с. 161). Дзюркейм не прапанаваў аніякіх аргументаў на карысць згаданага сцверджання, але значэнне ягоных заўваг у зруху акцэнту з паняцця самагубства як сацыяльнага факта *sui generis*, які проста залежыць ад пэўных формаў грамадства, на тое, што праўдзівасць пэўнага пункту гледжання на грамадства залежыць ад яго інтэрпрэтацыі асобаю. Прыкладам, каб давесці, што брытанскаму грамадству ўласцівая высокая ступень згуртаванасці й рэгуляцыі грамадскага жыцця, што сацыяльная сувязь у ім трывалая, насуперак благім уплывам пратэстанцкае ідэалогіі, ён казаў, што вышэйзгаданыя рысы брытанскага грамадства залежаць ад таго, як папраўдзе асоба ўяўляе сабе будову грамадства.

Такі ж клопат Дзюркейм меў і з аналізам суіцыднае статыстыкі, датычнай юдэяў, бо, абвясціўшы аб'ектыўную залежнасць крызісу традыцыйнае ўлады ад адукацыі (пратэстанты ў Францыі), ён мусіў аналізаваць яе як вынятак з агульнага правіла. Рэлігійныя меншыні, меркаваў Дзюркейм, зведаўшы працяглы пераслед, карыстаюцца ведамі "не дзеля таго ... каб замяніць [свае] супольныя забабоны на адцягненае мысленне, але каб лепей падрыхтавацца да змагання". Іншымі словамі, адукацыя для юдэяў, параўнальна з пратэстантамі, мае іншае значэнне. Таму Дзюркейм зрабіў выснову, што большая адукаванасць неабавязкова цягне за сабою аслабленне ўлады традыцыі сярод юдэяў. Напраўду ж ён увёў у сацыялагічны аналіз элемент інтэрпрэтацыі, каб патлумачыць статыстыку, якую нельга было дарэчна аналізаваць як аб'ектыўныя сацыяльныя факты і вынікі дзейнасці сацыяльных чыннікаў.

Уводзіны ў аналіз катэгорыі значэння як складніка дзейнасці суб'екта паўплывалі як на аналіз самагубства, так і на аналіз яго аб'ектыўных прычын. З аднаго боку, Дзюркейм сцвярджаў, што суіцыд ёсць з'яваю, якая залежыць ад грамадства і мае пэўныя аб'ектыўныя прычыны і законы; з другога, пацвярджаў прыватны, суб'ектыўны характар самагубства, маючы на ўвазе значэнне таго ўчынку для асобы. Як я ўжо казаў раней, Дзюркейм так і не развязаў як мае быць супярэчнасці паміж суб'ектыўным досведам і аб'ектыўнай сацыяльна-маральнай сітуацыяй. Напрыклад, у "Самагубстве" ён не патрапіў патлумачыць няўдалыя спро-

бы суіцыду, якія здараюцца часцей за ўчыненыя. Няўдалыя суіцыды як "лямант аб дапамозе" ёсць камунікацыйным актам. Асоба надае яму пэўнае суб'ектыўнае значэнне і спадзяецца на пэўныя вынікі. Але Дзюркейм дбаў не столькі пра чалавека — творцу значэння, як пра ягоныя рэакцыі на ўплыў з боку грамадства; "Самагубства" было даследваннем разладу ў грамадстве ў рэчышчы пэўнае парадыгмы менавіта з увагі на наступствы разрыву сацыяльнай сувязі ў супольніцтве. Дзюркеймавая тэорыя самагубства мела пэўную дамешку ідэалогіі, якая яскрава выявілася ў некрытычным выкарыстанні ім звестак афіцыйнае статыстыкі, даверу да справаздачаў следчых, іх азначэння самагубства на падставе цвярозага розуму. Збор статыстыкі, датычнай самагубства, сам па сабе дужа праблематычны: шмат якія сацыяльныя групы з рэлігійных і грамадскіх меркаванняў не надта хочуць паведамляць пра суіцыды. Але хоць статыстыка, на якую абапіраўся Дзюркейм, укладалася паводле афіцыйных правілаў, яна без праблемаў была дапасаваная да ягонай агульнай тэорыі.

Функцыяналізм, халізм і палітычная тэорыя

Хоць Дзюркейм і адкінуў філасофію гісторыі Конта, але ён, як і Конт, спрабаваў злучыць навуку з сацыяльнымі рэформамі. Сацыялагічны пазітывізм Конта грунтаваўся на паняцці натуральных, наканаваных законаў сацыяльнае эвалюцыі, якія кіруюць грамадствам і вымагаюць выкарыстання метадаў прыродазнаўчых навук у вывучэнні сацыяльных інстытуцыяў. Дзюркейм жа азначыў грамадства і як сацыяльны факт, і як маральную рэальнасць. Грамадства як пэўная сістэма маралі пануе над асобаю, яго часткі, інстытуцыі, залежаць болей ад сістэмы, чым ад асобы. Такім чынам, робіцца відавочным, за што Дзюркейм быў абавязаны Конту: халістычнае паняцце грамадства хавае перакананне, што найважнейшаю тэндэнцыяй развіцця інстытуцыяў грамадства ёсць рух да сацыяльнага "здароўя": згуртаванасці, трываласці і раўнавагі грамадства. Дзюркейм, як і Конт, лічыў за нармальны такі стан грамадства, калі існуе агульная згода і грамадскія структуры спрыяюць захаванню панавальных нормаў.

Азначыўшы грамадства як арганічнае цэлае, Дзюркейм вывучаў сацыяльныя працэсы і ўстановы, маючы на ўвазе іх адпаведнасць патрэбам усяе сацыяльнае сістэмы. Каб патлумачыць нейкую грамадскую з'яву, пісаў ён у "Правілах сацыялагічнага метаду" (раздзел 5), трэба вылучыць яе "сапраўдную прычыну" з тых "функцыяў, якія яна здзяйсняе". Прыкладам, у "Элементарных формах рэлігійнага жыцця" Дзюркейм акрэсліў рэлігію на падставе яе функцыі ўмацавання сацыяльнае сувязі ды інтэграцыі асобы ў грамадства. Вера выяўляе калектыўную

прыроду грамадства ў дактрынах, а рэлігійныя абрады арганізуюць і рэгулююць ягонае функцыянаванне. Рэлігія ёсць увасабленнем універсальных каштоўнасцяў, якія граюць значную ролю ў належным функцыянаванні кожнага грамадства. Падзел працы звычайна таксама пэўным чынам спрыяе сацыяльнай салідарнасці, тым часам два яго варыянты — "прымусовы" (калі спецыялізацыя болей не залежыць ад прыроджанага таленту чалавека) і анамічны — не спрыяюць усталяванню супрацоўніцтва ў грамадстве і яго згуртаванасці. Найважнейшым у Дзюркеймавых даследзінах падзелу працы, самагубства і рэлігіі было абвешчанне ім патрэбы ў маральным парадку і сацыяльных установах, якія забяспечылі б належнае рэгуляванне і, такім чынам, салідарнасць грамадства. Таму функцыі вывучаных з'яваў былі акрэсленыя з увагі на "патрэбы" сацыяльнае сістэмы.

Адным з вынікаў халістычнага функцыяналізму Дзюркейма быў надзвычай парадаксальны аргумент пра сацыяльную функцыю "збочных", або дэвіяцыйных, учынкаў — забойства і самагубства. Прыкладам, забойства, на ягоную думку, ёсць "нармальным" у грамадствах, не апанаваных *conscience collective**, у якіх індывідуалізм мае паспрыяць росту маральнай адказнасці і дзе паводзіны пэўных асобаў не адпавядаюць нормам грамадства; бо толькі такім спосабам, праз забойства, магчымыя змены ў маралі. Дзюркейм не пагадзіўся з пастулятам пра неабходнасць татальнага падпарадкавання асобы грамадзе, баронячы патрэбу ў пашырэнні аўтаноміі асобы і розніцы паміж людзьмі як адзінага трывалага грунту індывідуалізму. Дачыненні паміж асобаю і супольніцтвам вызначылі тэмы яго пазнейшых твораў, дзе ён імкнуўся вылучыць інстытуцыі, якія выконвалі б ролю пасярэдніка ў дачыненнях асобы з дзяржаваю. Сацыяльная функцыя вынікае з маральнай: эканоміка, напрыклад, ёсць толькі сродкам дасягнення гармоніі ў супольніцтве. Таму Дзюркейм бараніў прафесійныя звязы, або карпарацыі, якія мусяць рэгуляваць маральны бок эканамічнай дзейнасці, закладаючы падмурак сапраўднай сацыяльнай салідарнасці. У прадмове да другога выдання "Падзелу працы" ён акрэсліў гэтыя вытворныя інстытуцыі як прафесійныя групы накшталт тых, у якія арганізуюцца юрысты, суддзі, жаўнеры ці святары; разнастайнымі галінамі індустрыі мае кіраваць абраная адміністрацыйная рада, якая ажыццяўляла б шырокія функцыі на ўзор ранейшых цэхаў: рэгуляванне працоўных дачыненняў і заробнае платы, нагляд за ўмовамі працы, кар'ераю і г. д. Гэтыя ўстановы маюць таксама здзяйсняць і шырэйшую функцыю ўмацавання маральнай ды інтэлектуальнай згуртаванасці грамадства.

Згаданыя меркаванні ёсць часткай агульнае тэорыі Дзюркейма, па-

* Калектыўная свядомасць (фр.). — *Заўвага перакладніка.*

водле якой арганічная салідарнасць пачынае пакрысе панаваць у грамадстве, а супрацоўніцтва як пэўны сацыяльны лад усталёўваецца болей праз дзейнасць прафесійных арганізацыяў ды этыку грамадскага абавязку, чым праз дзейнасць дзяржаўных установаў. У кнізе "Прафесійная этыка і грамадская мараль" (1957) ён даводзіў, што тыя ўстановы будуць моцць уплыў толькі тады, калі дзяржава не будзе прыгнятаць асобу. Дзяржава мусіць падпарадкавацца грамадзянскай супольнасці, дарма што інстытуцыі апошняе залежаць ад яе. Дзюркейм не адмаўляў патрэбы ў дзяржаўным інтэрвенцыянізме, але меркаваў, што дзяржава не здолее забяспечыць маральную еднасць складанага грамадства Новых часоў. Таму ён адкінуў прапанаваны Цёнісам дзяржаўны сацыялізм, бо хоць за ім медыяцыйныя структуры былі б збольшага незалежныя, але іх усё адно кантралявала б дзяржава.

Довады Дзюркейма мелі істотнае значэнне, бо прыцягвалі ўвагу да цэнтральнай праблемы сацыялогіі: пашырэння асабістае свабоды чалавека і адначасовага ўзмацнення калектывістычных тэндэнцыяў у індустрыйным грамадстве. Дэмакратычным ёсць грамадства, дзе крыніцаю маральных абавязкаў выступаюць інстытуцыі грамадзянскай супольнасці і дзе згуртаванасць грамадства вызначаецца з сярэдзіны, а не накідаецца звонку дзяржаваю. Ды ўсё ж Дзюркейм застаўся ў рэчышчы пазітывізму, бо ён ніколі не лічыў, што медыяцыйныя структуры спрыяюць пашырэнню свабоды асобы і ўвасабляюць масавую дэмакратыю: прапанаваныя Дзюркеймам прафесійныя арганізацыі былі надта падобныя да бюракратычных структураў, функцыяй якіх ёсць захаванне грамадзянскай згоды. Бо яны прызначаныя для кантролю тых фактараў, ад якіх наўпрост залежыць сацыяльны парадак, і не ёсць інстытуцыямі, што выяўляюць грамадскія спрэчкі ды канфлікты інтарэсаў. Іх функцыя квазірэлігійная, яны павінны ўвасабляць сістэму супольных перакананняў і практыкі, якая надае абрадам, сімвалам і настроям такі кірунак, што яны ператвараюць грамадства ў супольнасць, дзе адрозненні паміж асобамі, хоць і маюць значэнне, цалкам паглынаюцца вышэйшым цэлым — грамадствам.

Для Дзюркейма згуртаванасць грамадства засталася найвышэйшым прынцыпам, таму ягонае паняцце медыяцыйных структураў было калектывістычным і дапускала бюракратызм, які пазбаўляў тыя ўстановы іх дэмакратычнага патэнцыялу. Таму ўрэчаўленне паняцця грамадства ў найбольшай ступені выявілася ў рэіфікаваным паняцці медыяцыі. У халістычным функцыяналізме Дзюркейма грамадства было акрэсленае з статычнага гледзішча без увагі на дачасны характар установаў, на тое, што яны — вынік дзейнасці пэўных асобаў; інстытуцыі, на думку Дзюркейма, павінны рэгуляваць паводзіны індывіда. Дзюркейм уважаў грамадства за арганізм, таму і пісаў пра "паталагічны стан" навачаснага

грамадства, пра яго "хваравітасць", "песімізм" і "дэвіяцыйны", "анамічны" падзел працы: сацыяльны арганізм "дасягнуў стану надзвычайнае напругі". Анархісты, містыкі й сацыялісты адчуваюць аднолькава глыбокую нянавісць да Новых часоў і "агіду да цяперашняга парадку", які выклікае ў іх "толькі прагу разбурэння і ўцёкаў з рэальнасці". Жыццё часта бывае прыкрым, пісаў Дзюркейм, "здрадным або марным", таму заданнем сацыялогіі ёсць вынаходства спосабаў умацавання ўлады грамадства, якая рэгулявала б ступень "агульнага песімізму" і засцерагала б грамадства ад "хваробаў" (Durkheim, 1952, с. 360). Але, як заўважыў адзін з Дзюркеймавых вучняў Марыс Альбвах, калі ва ўсіх чыста развітых грамадствах працэнт самагубстваў досыць высокі, дык ці выпадае казаць пра тыя грамадствы, што яны "хворыя"? "Ці сапраўды ўсе эўрапейскія грамадствы хворыя? Ці можа якое грамадства заставацца ў паталагічным стане на працягу трох чвэрцяў стагоддзя?" (Lukes, 1973, с. 225).

Раздзел 5

КРЫТЫКА ПАЗІТЫВІЗМУ II: ПАНЯЦЦЕ САЦЫЯЛЬНАГА ДЗЕЯННЯ

Разуменне і сацыяльныя навукі: Дыльтэй

Галоўным метадалагічным падыходам у сацыялогіі XIX ст. быў пазітывізм: грамадства было акрэсленае ў рэчышчы халізму і арганіцызму як сістэма, што падпарадкуецца пэўным законам, якія спрычыняюцца да зменаў у грамадстве і вызначаюць ступень згуртаванасці апошняга на розных стадыях ягонае эвалюцыі. Меркавалі, што паміж прыродаю і грамадствам ёсць пэўнае падабенства. Адсюль выходзіла, што метады прыродазнаўчых навук трэба ўжываць у вывучэнні грамадства і культуры.

Тая пазітывістычная традыцыя ў значнай ступені паспрыяла станаўленню сацыялогіі як самастойнай дысцыпліны ў Германіі, але, спрабуючы акрэсліць метадалогію і паняцце грамадства, нямецкая сацыялогія адкінула шмат якія дапушчэнні артадаксальнага пазітывізму. Найбольшы ўплыў на развіццё нямецкае сацыялогіі мелі філосафы Вільгельм Дыльтэй (1833—1911), Гайнрых Рыкерт (1863—1936) і Вільгельм Віндэльбанд (1848—1915), яны даследвалі праблемы эпістэмалогіі і метадалогіі навук, якія вывучаюць грамадства і культуру. Пры канцы XIX ст. пазітывізм зрабіўся дужа шырокаю інтэлектуальнай плынню у нямецкай культуры. Але Контавае паняцце сацыялогіі як каралевы навук, на думку тых філосафаў, перашкаджала вывучэнню дзейнасці людзей і культуры. Яны даводзілі, што пазітывізм не мае рацыі, бо, папершае, грамадства ёсць унікальнаю рэальнасцю, а не той, якая мае яшчэ неаднойчы стацца; яе найважнейшы складнік — аўтаномія чалавека, ягоная свабода. Па-другое, грамадства не можа існаваць незалежна ад асобаў, з якіх яно складаецца, разам з іх непаўторнымі ўчынкамі. Таму метады прыродазнаўчых навук недарэчныя ў вывучэнні грамадства і культуры. Сацыялогія як навука рабілася дужа праблематычнаю.

Адным з галоўных дапушчэнняў згаданае крытыкі пазітывізму было наступнае: сацыяльна-гістарычную рэальнасць можна зразумець, бо

яна творыцца людзьмі. "Розум у стане спасцігнуць толькі тое, што ён стварыў", — пісаў Дыльтэй. "Прырода ёсць аб'ектам вывучэння фізічных навук, якія даследуюць рэальнасць, што паўстала незалежна ад розуму. Усё чыста, да чаго спрычыніўся чалавек, складае аб'ект гуманітарных даследванняў" (Dilthey, 1976, с. 192). Дыльтэй увёў важнае адрозненне паміж тлумачэннем і разуменнем: каб патлумачыць падзею або інстытуцыю, трэба разглядаць аб'ектыўнае, механічнае дачыненне паміж суб'ектам і рэальнасцю; тлумачэнне адбываецца ў паняццях механічнае дэтэрмінацыі, адкуль цалкам выкраслены суб'ектыўны аспект. Але ў склад культуры ўваходзіць і катэгорыя разумення, або інтэрпрэтацыя, рэальнасці суб'ектам, якой скрозь прасякнута штодзённае жыццё і без якой грамадства не магло б існаваць. Калі пазітывізм глядзіць на людзей, так бы мовіць, звонку, як на аб'ектыўныя дадзеныя, дык ён не можа зрабіць разуменне часткаю сваёй метадалогіі.

На думку Дыльтэя, якраз разуменне, або інтэрпрэтацыя, ёсць метадам навукі пра чалавека: "Усе функцыі яднаюцца ім. Яно змяшчае ў сабе праўду сацыяльнае навукі. На кожнай стадыі разуменне адкрывае свет". Разуменне асобаю іншых людзей развіваецца з досведу "і залежыць ад яго інтэрпрэтацыі намі, ад стасункаў паміж практыкаю і яе разуменнем". Заданнем культуразнаўчых навук, даводзіў Дыльтэй, ёсць пераўтварэнне тае простае, штодзённае формы разумення ў канцэптуальную прыстасову, якая абыймала б вышэйшыя і складанейшыя формы мыслення.

Адрозненню Дыльтэем прасцейшых і складанейшых формаў інтэрпрэтацыі цяжка даць рады: відаць, ён меркаваў, што будзённае жыццё, якое вызначае дачасныя інтарэсы чалавека, выхоўвае ў асобы звычайнае разуменне, тым часам складанейшая інтэрпрэтацыя патрабуе дастасавання паводзінаў чалавека да пэўных мэтаў у шырэйшым гістарычным кантэксце. Звычайнае разуменне, даводзіў ён, не "звяртаецца да жыцця як комплексу, як цэлага". Простаю ёсць форма разумення, на падставе якой асоба можа патлумачыць сэнс штодзённых паводзінаў іншых людзей, тая прагматычная форма разумення розніцца ад герменеўтычнай, ці гістарычнай, інтэрпрэтацыі, якая спрабуе асэнсаваць культуру як цэлае. Разуменне ў такім разе дапамагае асэнсаваць цэлае, а не асобны ўчынак. Паводле Дыльтэя, разуменне вымагае дастасавання падзей да гістарычнага кантэксту, каб спалучыць варункі, мэты і сродкі ўсяе "жыццёвае структуры". Такім чынам, ён рабіў акцэнт як на тлумачэнні, так і на разуменні, але акрэсліў тлумачэнне не ў рэчышчы пазітывізму. Каб патлумачыць нейкую з'яву, трэба ўзяць пад увагу і суб'ектыўны аспект чалавечага ўчынку, арыентацыю асобы на пэўныя мэты і спосабы іх дасягнення.

Разуменне з метадалагічнага гледзішча — не паўтарэнне досведу іншых асобаў або яго новае пацверджанне. Разуменне заўсёды звязанае з паняццем культуры як цэлага:

Жыццё складаецца з частак, з асабістых дасведчанняў, якія наўпрост залежаць адзін ад аднаго. Кожнае дасведчанне належыць чалавечаму "я"... і структурна звязанае з іншымі; таму іх узаемазалежнасць вынікае проста з жыцця (Dilthey, 1976, c. 211).

Гістарычную рэальнасць, з якой развіваецца разуменне, такім чынам, разглядалі і з увагі на яе складовыя часткі — асабісты досвед і дачыненні, што вызначаюць каштоўнасці й мэты чалавека, і як "усеабдымнае структурнае цэлае". Халізм Дыльтэя — метадалагічны, на ягоную думку, татальнасць, або культурны артэфакт, можна зразумець адно праз спасціжэнне яе асобных элементаў ды іх стасункаў з цэлым. Таму значэнне кожнаму складніку надаюць дачыненні частак з цэлым, бо кожнае дасведчанне ў вялікай ступені залежыць ад цэлага, як словы ў сказе. Значэнне асобных падзеяў вонкавага свету залежыць ад іх суб'ектыўнага разумення асобай.

З тых довадаў робіцца відавочным, што Дыльтэевай канцэпцыі разумення ўласцівы гістарыцызм: сэнс кожнага ўчынку вынікае з вызначэння ягонага месца ў цэлай культуры і ўсведамлення, такім чынам, нутраное структуры дзеяння. Дыльтэй не згаджаўся з рэдукцыяй паняцця разумення да нейкіх катэгорыяў псіхалогіі або да ўзнаўлення досведу іншых людзей. Праз герменеўтычную інтэрпрэтацыю падзеяў чалавек спрабуе прыдбаць *гістарычныя*, а не псіхалагічныя веды пра частку грамадскага цэлага. Таму разуменне ёсць хутчэй інтэрпрэтацыяй створаных і ўсвядомленых людзьмі формаў культуры, а не спосабам беспасярэдняга эмацыйнага пазнання і рэканструкцыі ўчынкаў і свядомасці асобы. Адсюль выходзіла, што толькі людзі ёсць аб'ектам культуразнаўчых навук, у якіх "мы спазнаем стан асобы, адлюстроўваем яго і разумеем тое адлюстраванне". Прыродазнаўчыя навукі бяруць чалавека як фізічны факт, які спазнаецца праз пачуцці; культуразнаўчыя, або маральныя навукі, *Geisteswissenschaften** — даследуюць свой аб'ект, спрабуючы зразумець суб'ектыўны аспект людскасці (Dilthey, 1976, c.175). Дыльтэй лічыў культуразнаўчымі навукамі гісторыю, эканоміку, палітыку, літаратуру, музыку, эстэтыку, але не сацыялогію. Вывучэнне сучаснага грамадства ёсць, на ягоную думку, часткаю гістарычнае навукі, бо сацыялогію ён атаясамліваў з натуралістычным пазітывізмам Конта і Спэнсэра, з рэдукцыяй гісторыі і культуры да механістычных законаў і матэрыялістычных канцэпцыяў, якія не бяруць пад увагу катэгорыю разумення. Дыльтэй не адмаўляў эмпірычнага метаду,

---

* Навукі, якія вывучаюць духоўныя з'явы (ням.). — *Заўвага перакладніка.*

ягоная крытыка пазітывізму была скіраваная супраць падпарадкавання складанага чалавечага досведу дэтэрміністычным працэсам. Катэгорыю значэння, паводле Дыльтэя, нельга дапасаваць да метадалогіі, якая робіць націск на аб'ектыўных аспектах грамадства і культуры. Учынкі людзей ды іх асабісты досвед ёсць суб'ектыўнымі, [redacted] не аб'ектыўнымі дадзенымі і часткаю створанага людзьмі гістарычнага цэлага.

Вылучэнне Дыльтэем прыродазнаўчых і культуразнаўчых навук грунтавалася на адрозненні таго, што Віндэльбанд называў номатэтычнымі навукамі, якія даследуюць агульныя законы і з'явы, ад ідыяграфічных навук, якія вывучаюць унікальныя падзеі. Рыкерт зрабіў згаданую дыхатамію яшчэ больш выразнай, звязаўшы навуковае з номатэтычнаю метадалогіяй, а культурнае — з ідыяграфічнаю. Розніца паміж тымі навукамі выяўляецца болей у метадзе, чым у аб'ектах вывучэння: з дапамогаю індывідуалізаванага метаду культуразнаўчыя навукі даследуюць рэальнасць хутчэй з увагі на вартасці, чым на законы. Рыкерт падкрэсліваў, што навукі пра культуру вывучаюць праблему значэння з'яваў у яе дачыненні да паняцця культуры, апошняе ж сфармуляванае людзьмі й таму скрозь прасякнутае чалавечымі каштоўнасцямі. Метадалогія культуразнаўчых навук індывідуалізаваная і дастасаваная да вартасцяў (Рыкерт азначыў апошняе як "вартасцёвую дарэчнасць"). Натуральныя навукі, наадварот, вывучаюць аб'екты, якія не залежаць ад вартасцяў. Але навукі пра культуру маюць толькі дастасоўваць аб'екты да адпаведных вартасцяў, унікаючы іх ацэнак. Паняцце "дастасаванне да вартасці", або вартасцёвае дарэчнасці, адыграла прыкметную ролю ў фармаванні інтэрпрэтацыйнай сацыялогіі Вэбэра. Рыкерт не казаў, што трэба наперад фармуляваць меркаванні пра вартасць або культурныя фактары дзеяння, а толькі сцвярджаў, што культурныя формы трэба аналізаваць, маючы на ўвазе вартасці тае культуры, да якой яны належаць.

Рыкерт увогуле дбаў пра метад. На ягоную думку, інтэрпрэтацыя сацыяльна-культурных з'яваў з вартасцяў ды іх суб'ектыўнага значэння не касуе патрэбы ў аналізе прычын:

Гісторыя (з дапамогаю індывідуалізаванага метаду з яго арыентацыяй на вартасці) таксама павінна выяўляць прычынныя сувязі, што існуюць паміж унікальнымі падзеямі, якія яна вывучае. Тыя прычынныя сувязі не такія сама, як універсальныя ***законы*** *прыроды, гаворка не ідзе пра тое, ці патрэбныя агульныя паняцці як* ***інтэгральная*** *частка гістарычных канцэпцыяў дзеля адлюстравання* ***ўнікальных прычынных сувязяў****. Адзіная праблема — той метадалагічны прынцып, згодна з якім з гісторыі павінна вылучацца* ***істотнае*** *і які б прадугледжваў дастасаванне да вартасці нават пад час вывучэння* ***прычыны*** *падзеі (Rickert, 1962, с. 93).*

Да крытыкі Рыкертам ідэі ўніверсальных законаў прыроды і прыхаванае ў той ідэі тэлеалогіі далучыўся і Дыльтэй. Але погляды Рыкерта на прычыннасць у гістарычнай і сацыяльнай рэальнасці заўважна розніліся ад Дыльтэевых. Ды ўсё ж калі разуменне ў культуразнаўчых навуках павінна спалучацца з тлумачэннем, як, здаецца, меркаваў Дыльтэй, дык яно патрабуе такога кшталту аналізу прычыннасці, які быў прапанаваны ў сацыялогіі Вэбэра.

Фармальная сацыялогія: Зімэль і ягонае паняцце "сацыяцыя"

Рыкерт даводзіў, што аб'ект вывучэння культуразнаўчых навук мусіць канструявацца даследнікам з дапамогаю метадалогіі; ён цалкам адмаўляў "наіўны рэалізм" гісторыкаў і сцвярджаў, што рэальнасць не будзе мець формы, калі не спарадкаваць яе на падставе тэарэтычных паняццяў. Адным з вынікаў такога падыходу было перакананне, што субстанцыяй грамадства ёсць толькі згуртаваныя ў яго асобы. Грамадства, на ягоную думку, ані аб'ектыўная дадзенасць, што існуе паводле пэўных законаў, ані цэлае, якое мае перавагу над уласнымі часткамі. Грамадства было акрэсленае ім у наміналістычных паняццях, а ў цэнтры сацыялогіі, якая ўзнікла з метадалагічных спрэчак аб статусе культуразнаўчых навук, былі катэгорыі "разуменне" і "дзеяч".

Хоць сацыялогія Фердынанда Цёніса (1858—1936) прыкметна рознілася ад навукі Георга Зімэля (1858—1918), але разам яны баранілі гуманістычную сацыялогію, вызнавалі за яе аб'ект формы грамадскага дачынення паміж дзеячамі, структура якога заўсёды мае складанае значэнне ў кантэксце культуры. Таму гаворка ішла не пра асобу як гэткую, а болей пра тое, якім чынам людзі ўзаемадзейнічаюць. Прыкладам, Зімэль адкідаў пастулят пазітывізму, паводле якога грамадства ёсць аб'ектыўнаю сістэмай, якая мае перавагу над асобаю і вызначае яе паводзіны, ён апісваў грамадства як заблытанае павуцінне з мноства міжасабовых дачыненняў, што ўвасабляюць прынцып сацыяцыі. Грамадства складаецца з індывідаў, звязаных праз дачыненні; інстытуцыі накшталт сям'і, рэлігіі, эканамічных арганізацыяў і бюракратыі ёсць варыянтамі сацыяльнага зместу тых дачыненняў.

Цёніс таксама адкінуў арганістычную і халістычную тэорыі грамадства ды стараўся вылучыць сацыялогію з шэрагу іншых дысцыплін, найперш біялогіі і псіхалогіі. Сацыялогія, даводзіў ён, вывучае пераважна факты "ўзаемных патрабаванняў", сацыяльныя стасункі як двухбаковыя, дзе кожная асоба "акрэслівае і абвяшчае патрабаванне — безупынна ці раз-пораз, больш ці менш сталае — да іншае асобы ці асобаў, каб яны паводзілі сябе пэўным чынам". Цёніс сцвярджаў, што ўсе думкі

і ўчынкі чалавека, якія падаюцца ірацыянальнымі, маюць сэнс, які можна "звесці да асабістага выбару чалавека". Ён зрабіў выснову, што сацыяльнае вынікае з асабістага ўчынку, з яго арыентацыі на іншага чалавека. Таму сацыяльная рэальнасць існуе адно датуль, пакуль індывіды яе ўяўляюць, спазнаюць, ведаюць і на яе спадзяюцца (Tönnies, 1971, с. 89).

Абодва, і Цёніс і Зімэль, імкнуліся, абапіраючыся на гуманістычны пункт гледжання, распрацаваць "чыстую" сацыялогію, дзе такія паняцці, як *Gemeinschaft* і *Gesellschaft* Цёніса, дапамаглі б упарадкаваць разнастайную і складаную сацыяльную рэальнасць. Безумоўна, канцэпцыю Цёніса нельга стасаваць да нейкага рэальнага грамадства, бо яе складалі не аб'ектыўныя факты, а паняцці, адцягненыя ад "рэальнае сітуацыі" і актуальных грамадскіх дачыненняў. Усім грамадствам уласцівыя элементы як *Gemeinschaft*, так і *Gesellschaft*, але як паняцці яны цалкам фармальныя, яны — ідэальныя тыпы, пільна патрэбныя ў сацыялагічным аналізе гістарычнае рэальнасці. Гэта была адна з найважнейшых тэмаў сацыялогіі Зімэля, бо ён не прыняў дапушчэння пазітывізму, што ёсць нейкія законы сацыяльнага развіцця і, натуральна, паняццяў, у якіх была адлюстравана тая наканаванасць сацыяльных працэсаў.

Зімэль аналізаваў надзвычай шырокае кола пытанняў і тэмаў, у тым ліку метадалагічныя праблемы сацыяльных навук, у творах "Праблемы філасофіі гісторыі" (1892) (кніга, якая зрабіла ўплыў на пазіцыю Вэбэра ў галіне метадалогіі), "Праблема сацыялогіі" (1894), "Ці можа існаваць грамадства?" (1908), "Ніва сацыялогіі" (1917). Тэорыі культуры прысвечаныя "Філасофія грошай" (1910) і "Філасофская культура" (1911). Ягоную спадчыну складаюць таксама нарысы ў галіне філасофіі, музыкі, літаратуры, моды і агульных праблемаў эстэтыкі.

Яго першая значная праца ў сацыялогіі "Пра сацыяльную дыферэнцыяцыю" (1890) напісаная пад уплывам Спэнсэра і пазітывізму, хоць яе галоўны довад (паводле якога грамадства эвалюцыянуе з недыферэнцаванага стану ў стан, калі з прычыны дыферэнцыяцыі структуры грамадства ўзнікаюць асабістая свабода й індывідуалізм) захаваў значэнне ў пазнейшай антыпазітывістычнай і антыэвалюцыйнай сацыялогіі Зімэля. Але нават у ранніх творах Зімэля выявіўся ўплыў Дыльтэя. Апошні азначыў грамадства як сістэму разнастайных дачыненняў, асобу ж — як іх складнік. Зімэль, аднак, крытыкаваў Дыльтэя, бо той не лічыў сацыялогію за навуку. Грамадства, на ягоную думку, гэта толькі індывіды, якія маюць між сабою дачыненні. Зімэль жа імкнуўся азначыць дачыненне з сацыялагічнага гледзішча і акрэсліў грамадства як розныя формы міжасабовых стасункаў. У "Праблемах філасофіі гісторыі" ён бараніў паняцце чалавека як суб'екта пазнання, дзеянні якога тво-

рацць гісторыю. Гістарычныя веды магчымыя не як простае адлюстраванне аб'ектыўнае рэальнасці, а як форма асабістага досведу. Свет сам робіцца аб'ектам пазнання пад час аналізу формаў (Simmel, 1977, с. 16—18, 60—61). Кажучы пра формы, Зімэль меў на ўвазе катэгорыі, якія ператвараюць звычайны жыццёвы досвед у класіфікацыю, канцэптуальную схему, што мае як эпістэмалагічны, так і анталагічны характар. Права, узоры сэксуальных паводзінаў, грамадства ёсць, такім чынам, формамі. Формы парадкуюць разнастайныя і бязладныя аб'екты ў пэўныя структуры: Зімэль меркаваў, што паняцце формы прыроджанае, чалавек не можа яго прыдбаць, вывучаючы кантэкст, або артэфакты (Simmel, 1980, с. 6).

Такім чынам, паводле Зімэля, праблему сацыяльнае рэальнасці можна развязаць, вярнуўшыся да філасофіі Канта. Кант даводзіў: спазнанне магчымае толькі дзякуючы прыроджаным катэгорыям розуму, а не праз зварот да асабістага досведу і кантэксту. Зімэль жа сцвярджаў, што сацыяльная рэальнасць мае нейкі сэнс толькі дзякуючы арганізацыйным прынцыпам, што ўласцівыя пэўным універсальным формам. Адсюль выходзіла, што навука не можа быць распрацаваная са зместу, які складаецца з зусім выпадковых аб'ектыўных фактаў, вядомых нам з досведу; навука заўсёды вымагае інтэрпрэтацыі і ўпарадкавання дадзеных згодна з пэўнымі апрыёрнымі паняццямі. Што да дэталёвага распрацавання навукі, дык і тут паняцці маюць перавагу над фактамі. Калі няма аб'ектыўных законаў, дык няма і татальнасці. Зімэль адкінуў звышвыпукленае паняцце грамадства, уласцівае тэорыям Конта і Спэнсэра, на карысць паняцця грамадства як актыўных і няспынных дачыненняў паміж шматлікімі элементамі, якія ўтвараюць складаную структуру. Зімэль адмаўляў тыя сістэмы сацыялогіі, у якіх грамадства разглядаюць нібы рэч і тлумачаць яго як вонкавую для асобы рэальнасць, незалежную ад яе ўчынкаў. Паняцце формы дапамагала Зімэлю аналізаваць установы і сацыяльныя працэсы з аб'ектыўнага гледзішча і адначасова захаваць паняцце чыннага суб'екта. Паняцце сацыяцыі не дапускала існавання нейкіх ізаляваных індывідаў, якія не ўзаемадзейнічаюць паміж сабою і таму няздольныя да эвалюцыі. Без формаў няма і грамадства, формы належаць самой рэальнасці, хоць з эмпірычнага гледзішча яна бесструктурная. Якраз дзякуючы таму, што Зімэль называе "істотнымі формамі", складаная сацыяльная рэальнасць робіцца ўпарадкаванаю і зразумелаю.

На ягоную думку, ёсць нейкая сістэма, якая выяўляецца ў сацыяцыі, але форма існуе зусім незалежна ад зместу. Зімэль пісаў:

*Я азначаю гэта як **змест**, або як **матэрыял**, сацыяцыі. Сам па сабе матэрыял, які поўніць жыццё і вызначае матывацыю дзеячаў, не сацыяльны. Карацей кажучы, ні голад, ні каханне, ні праца, ні на-*

божнасць... не сацыяльныя. Яны робяцца фактарамі сацыяцыі толькі тады, калі ператвараюць асобных людзей у пэўныя формы... падпарадкаваныя агульнай канцэпцыі дачынення. Сацыяцыя ёсць формай... праз якую асобы дасягаюць еднасці, што забяспечвае іх інтарэсы (Simmel, 1950, с. 41).

Менавіта тыя формы сацыяцыі, ■ не асобныя ўчынкі людзей або ізаляваныя элементы, якія Зімэль азначыў як змест або матэрыял сацыяцыі, ёсць аб'ектам сацыялогіі. Дзякуючы формам сацыяцыі людзі дасягаюць еднасці: любоў, мэты і прыхільнасці ператвараюцца з асабістых уласцівасцяў чалавека у сацыяльныя праз іх увасабленне ў формах. Да формаў сацыяцыі належаць герархіі, карпарацыі, шлюбы, сяброўства; формы не ствараюць грамадства, яны і ёсць грамадствам. Калі спыняцца ўсе дачыненні, то грамадства проста не будзе існаваць. Прапанаванае Зімэлем адрозненне паміж формаю і зместам дало яму магчымасць сцвярджаць, што хоць змест інстытуцыяў і ўчынкаў можа змяняцца, але формы захоўваюцца. Адсюль выходзіла, што хеўра злодзеяў можа мець такую сама форму сацыяцыі, як індустрыйнае прадпрыемства; у сваю чаргу аднолькавы эканамічны інтарэс можа выяўляцца як у форме спаборніцтва, так і ў форме супрацоўніцтва. Улада робіцца сацыяльнаю формаю праз яднанне ўладара з падуладным: нават абсалютная ўлада заўсёды прадугледжвае ўзаемнае дачыненне, абмен паміж падуладным і ўладаром.

Найбольш вядомаю з апісаных Зімэлем формаў была дыяда — дачыненне дзвюх асобаў, абавязкова ўзаемнае. Дыяда як форма можа мець разнастайны змест, напрыклад выкладчык/студэнт, лекар/хворы, мужык/жонка і г. д., але яе характар вызначае залежнасць цэлага ад кожнае з дзвюх асобаў-удзельніц: знікне хаця б адна — разбурыцца як дачыненне паміж імі, так і цэласць. Аднак калі да іх далучыцца яшчэ адна асоба і дыяда зробіцца трыядаю, група зазнае якасную змену: простыя двухбаковыя стасункі ператворацца цяпер ва ўскосныя. Дыяда непадобная да нейкай звышасабовай формы, або супольнасці людзей; трыяда ж выглядае як сацыяльная структура, мае перавагу над асобаю і не залежыць ад яе.

Тут выявілася апазіцыя Зімэля псіхалагічнаму рэдукцыянізму, які не бярэ пад увагу тое, што змены ў форме сацыяцыі, змены колькасці яе ўдзельнікаў няўхільна вядуць да развіцця новых рысаў сацыяцыі, якія нельга зразумець і патлумачыць, вывучаючы толькі індывідаў. Таксама і ў разважанні пра таямніцу, якую ён азначыў як "адну з найвялікшых вынаходак чалавецтва", Зімэль аналізаваў яе як форму, якая болей узвышае, чым паніжае жыццё чалавека, бо стварае інтымны, прыватны свет поруч з светам публічным; свет, выключэнне з якога аўтсайдэраў спрыяе ўмацаванню маральнай салідарнасці тых, хто валодае таям-

ніцаю. Але з таго, што таямніцы заўсёды пагражае небяспека яе адкрыцця, натуральна, вынікае ваганне паміж здольнасцю асобы захоўваць яе і жаданнем яе адкрыць: "З тых дзвюх пабудак, захавання таямніцы і яе адкрыцця, бяруць пачатак адценні й лёс чалавечых дачыненняў, якія скрозь іх прасякаюць... кожнаму дачыненню паміж людзьмі... сярод іншых рэчаў... уласцівая пэўная таямніца ўсярэдзіне і вакол яго" (Simmel, 1950, с. 118—120, 330—334).

Заданнем сацыялогіі, як яго сфармуляваў Зімэль, ёсць вылучэнне "чыстых формаў" сацыяцыі і разгляд гістарычных з'яваў з увагі і на іх унікальнасць, і на іх падабенства. Калі мець на ўвазе прыроду сацыяцыі, дык грамадства ёсць вынік дзейнасці людзей, бо сама сацыяцыя існуе ў штодзённым жыцці як форма ўсталявання сувязі паміж індывідамі. Формы не складаюць асобнай ад зместу рэальнасці, таксама і асоба не можа існаваць па-за грамадствам. Людзі ствараюць грамадства і формы, але застаюцца звонку іх. Дачыненне асобы з грамадствам дуалістычнае, асоба і ў ім, і па-за ім, "мае сувязь з грамадствам, але існуе сама сабе, яна — і прадукт грамадства, і жыццё з незалежным цэнтрам" (Simmel, 1956, с. 22—23). Без сацыяцыі суб'екту нельга было б існаваць; але яе формы абмяжоўваюць ягоную свабоду. Зімэлевае паняцце грамадства грунтавалася на дуалізме чалавечага жыцця: з сацыяцыі выходзяць згода і звада, прывабнасць і адпор, нянавісць і каханне, свабода і залежнасць. Гэткі падыход відавочна розніцца ад наміналізму Тарда; грамадства нямецкі сацыёлаг акрэсліў не ў атамістычных тэрмінах, бо яно складаецца з формаў, якія адлюстроўваюць як унікальнасць, так і рэгулярнасць чалавечых учынкаў.

Але Зімэль падкрэсліваў, што папраўдзе ёсць толькі індывіды і што сацыялогія не павінна вывучаць "буйныя сацыяльныя арганізацыі, як гэта робіць старэйшая за яе анатамічная навука, беручы пад увагу толькі найважнейшыя, дэталёва апісаныя органы, — сэрца, пячонку, лёгкія і страўнік, і пагарджаючы незлічонымі... тканкамі". Вывучэнне найважнейшых інстытуцыяў грамадства ёсць традыцыйным аб'ектам сацыялогіі, але калі пагадзіцца з такім падыходам, "дык рэальнае жыццё грамадства, якім мы яго ведаем з нашае свядомасці", не будзе граць аніякай ролі ў сацыялагічным аналізе (Simmel, 1965, с. 312—332). Аб'ект сацыялогіі — дачыненні паміж "атамамі грамадства", і ў нарысе "Праблема сацыялогіі" Зімэль адкінуў погляд, паводле якога сацыялогію вызначае эмпірычны змест тых дачыненняў. Сацыялогія — не сметнік для іншых навук, якія вывучаюць чалавека (гісторыя, псіхалогія, права), і не падсумаванне здабыткаў іншых дысцыплін. Ён тлумачыў сацыялогію як пэўны метад, як прыладу даследвання: "Пакуль сацыялогія выходзіць з факта, што чалавека трэба лічыць сацыяльнаю істотай, а грамадства ёсць пасярэднік у гістарычным працэсе, у ёй няма аб'екта іншых навук,

і яе нельга разглядаць як адну з ужо існых навук". Вывучэнне формаў выразна вылучае сацыялогію з шэрагу блізкіх ёй дысцыплін: сацыяцыя ёсць формаю, вольнай ад якой-колечы дамешкі псіхалогіі, біялогіі ды гісторыі, і хоць згаданыя навукі карысныя для апісання фактаў, але яны заўсёды "застаюцца па-за межамі сацыялагічнага даследвання". Калі формы нельга зрэдукаваць да іх зместу ці апісаць на яго падставе, дык сацыялогію трэба акрэсліць з увагі на катэгорыі яе аналізу і адметны падыход. Тое, што сацыялогія аналізуе адцягнена, незалежна ад складанасці штодзённага сацыяльнага жыцця, і ёсць "чыстае грамадства", гэта значыць сацыяцыя. Такім чынам, сацыялагічны падыход — пэўны ўзор адцягнення, абстракцыі; спосаб, які гэтак вылучае і падкрэслівае істотныя рысы нейкае з'явы, што робяцца бачнымі базавыя дачыненні, якія іначай зусім не выяўляюцца. Такім чынам, робіцца магчымым параўнанне грамадскіх з'яваў, што цалкам розняцца паводле зместу, але маюць падабенства формы (Simmel, 1965, с. 312—332).

Заданне тых ідэальных тыпаў — зрабіць лягчэйшым аналіз значэння. Разважаючы пра формы — дыяду, таямніцу і моду, Зімэль перш за ўсё дбаў пра значэнне ўчынкаў, пра разуменне спосабаў сацыяцыі з гледзішча як суб'екта, так і сацыяльнай сістэмы. Грамадскае дачыненне, на ягоную думку, заўсёды большае за суму дзеянняў, бо ахоплівае і форму, і ўзаемадзеянне ў ёй. Ён аналізаваў грамадства не з нейкага халістычнага гледзішча, а ў тэрмінах сацыяльнага дачынення, якое ўтварае сетку незаўважных стасункаў.

Сацыялагічны падыход Зімэля можна азначыць як форму сацыялагічнага імпрэсіянізму, як павуцінне двухбаковых стасункаў, што нагадваюць болей лабірынт, чым сістэму; ягоная сацыялогія не дапускала погляду на грамадства як на цэлае. Ды мэтаю Зімэлевае сацыялогіі была якраз апазіцыя пазітывізму і вульгарнаму марксізму, а таксама спроба нанова замацаваць паняцце грамадства як прадукта медыяваных дзеянняў людзей. Такім чынам, формы тлумачылі пругкасць чалавечага грамадства, яго трываласць, эластычнасць, шматкаляровасць; грамадства, якое ёсць "і таямнічым, і дзівосным", дачыненняў, што ўтвараюць сацыяцыю, якая спрыяе сацыяльнай сувязі і "стварае цудоўную трываласць грамадства, ягоныя флюктуацыі, што ўвесь час забяспечваюць, парушаюць і змяняюць раўнавагу паміж яго складнікамі" (Simmel, 1965, с. 328). Тут добра відаць, што Зімэль *меў інтарэс* да грамадства як сістэмы, да буйных грамадскіх формаў, але не лічыў іх нейкімі аб'ектыўнымі структурамі, незалежнымі ад асобы. Сацыялогія Зімэля адмаўляла ўсялякія спробы рэіфікацыі грамадскіх установаў і працэсаў, бо хоць формы сацыяцыі вонкавыя для індывідаў, яны толькі здаюцца аўтаномнымі ад іх. "Найглыбейшыя праблемы сучаснага жыцця, — пісаў

ён, — выходзяць з патрэбы асобы ў захаванні ўласнае аўтаноміі і адметнасці насуперак апанаваўшай яе ўладзе гістарычнай спадчыны, аб'ектыўнай культуры, тэхнікі жыцця" (1950, с. 409).

Зімэль прапанаваў сацыялагічны падыход, які заўважна паўплываў на пазнейшую нямецкую сацыялогію, найперш на сацыялогію Макса Вэбэра. Хоць "Правілы сацыялагічнага метаду" Дзюркейма былі перакладзеныя на нямецкую мову і апублікаваныя ў 1904 г., кніга не мела вялікага ўплыву, бо трыумфавалі ідэі разумення, сацыяльнага дзеяння і метадалогія Зімэля. *Пазітыўная* сацыялогія Дзюркейма відавочна рознілася ад *двухсэнсоўнай* сацыялогіі Зімэля. У 1900 г. у аглядзе Зімэлевых твораў Дзюркейм звярнуў увагу на тое, што нямецкі сацыёлаг лічыць найважнейшай розніцу паміж формай і зместам, але Зімэль безупынна падкрэсліваў немагчымасць дакладнага вылучэння формы са зместу. "Унікнуць двухсэнсоўнасці няма як, — пісаў ён, — звярнуўшыся да пэўнае праблемы, адным разам будзе здавацца, што яна адпавядае адной катэгорыі, другім разам — іншай". Двухсэнсоўнасць закранула нават метадалогію, бо Зімэль пісаў, што няма нейкай тэхнікі выкарыстання яго галоўнага сацыялагічнага паняцця — сацыяцыі (Simmel, 1965, с. 324). Якраз перакананне ў адвольнасці сацыялагічнага метаду, а таксама двухсэнсоўнасць паняццяў формы і зместу вылучалі гуманістычную сацыялогію Зімэля з пазітывістычнае традыцыі XIX ст., і якраз згаданыя тэмы былі больш дэталёва распрацаваныя ў сацыялогіі Вэбэра.

Разуменне і праблема метаду: Вэбэр

У сацыялогіі Макса Вэбэра (1864—1920) была зроблена спроба спалучыць акцэнт пазітывізму на аналізе прычын з герменеўтычнай тэорыяй разумення. Хоць Вэбэр, як і Зімэль, рупіўся пра інтэграцыю паняцця суб'екта ў культуразнаўчыя навукі, распрацаваныя ў рэчышчы тэорыі сацыяльнага дзеяння, але ён рабіў гэта крыху іначай, чым Зімэль, бо аддаваў перавагу даследзінам буйных сацыяльных інстытуцыяў і працэсаў, разглядаючы іх у шырокай гістарычнай перспектыве. Абодвух навукоўцаў турбаваў лёс асобы ў навейшай культуры, але калі Зімэль засярodзіў увагу на аналізе атамаў грамадства, дык Вэбэр меў справу з такімі катэгорыямі, як пратэстанцкая этыка, перадындустрыйныя сацыяльныя сістэмы, бюракратыя і нацыянальная дзяржава. Некаторыя гістарычныя і эмпірычныя доследы Вэбэра былі папраўдзе энцыклапедычнымі — яны абыймалі праблемы эканамічнае гісторыі, палітычнай эканоміі, параўнаўльнага вывучэння рэлігіяў і метадалогіі сацыяльных навук.

Атрымаўшы адукацыю ў галіне юрыспрудэнцыі і гісторыі права, Вэ-

бэр у сваёй першай працы даследваў структуру земляробства ва Ўсходняй Нямеччыне і наймы там польскіх парабкаў; у 1896–1897 гг. ён апублікаваў даследванні, прысвечаныя антычнасці і фондавай біржы. На пачатку інтэлектуальнае кар'еры Вэбэр не займаўся сацыялогіяй і зрэдку ўжываў тэрмін "сацыялогія" ў сваіх першых творах. Ён выкладаў ва ўніверсітэце права і палітычную эканомію, а ў 31 год пачаў працаваць прафесарам палітычнай эканоміі ў Фрайбургу, перад тым як трапіў да Гайдэльберга ў 1896 г. Такім чынам, Вэбэр прыйшоў у сацыялогію з эканомікі і гісторыі. У ранніх сацыялагічных творах навукоўца выявіўся ягоны інтарэс да праблемаў метадалогіі ды эпістэмалогіі, якому паспрыяў пазітывізм, што дамінаваў у нямецкай гістарычнай школе ў другой палове XIX ст. На развіццё сацыяльнае навукі ў Германіі моцна паўплывалі як эвалюцыйная тэорыя грамадства Конта і Спэнсэра, так і марксізм, што зрабіўся часткаю інтэлектуальнае культуры ў 1890-х гг. На чале з Карлам Каўцкім і Эдуардам Бэрнштайнам нямецкія сацыялдэмакраты сталі самай магутнай палітычнай партыяй марксістаў у Эўропе, якая мела падтрымку ад германскіх работнікаў. Стварэнне ды інстытуцыялізацыя нямецкае сацыялогіі адбывалася адначасова з развіццём масавага палітычнага руху, які абапіраўся на марксізм, ды інтэлектуальнае культуры, якая спрабавала сістэматызаваць матэрыялістычны марксізм у дарэчную тэорыю грамадства. Уласную сацыялогію Вэбэр будаваў насуперак, з аднаго боку, эвалюцыйнаму дэтэрмінізму, з другога — дагматычнаму марксізму.

Вэбэр азначыў марксізм як форму эканамічнага дэтэрмінізму, што сцвярджае пэўную функцыянальную залежнасць паміж спосабам мыслення асобы і яе эканамічным інтарэсам: маўляў, ідэі, як рэлігійныя, так і палітычныя, гэта толькі эпіфеномены, цалкам залежныя ад матэрыяльнага жыцця асобы. Паводле Вэбэра, марксізм аналізуе веды як ідэалогію, як адлюстраванне ў свядомасці асобы яе класавага і эканамічнага інтарэсу: нібыта паняцці толькі тады навуковыя, калі яны ўзнаўляюць аб'ектыўную рэальнасць і адначасова вызначаюць шлях далей, да няўхільнага, з гістарычнага гледзішча, усталявання сацыялізму і камунізму. Такім чынам, грамадства ператвараецца ў сістэму, якую цалкам вызначае спосаб вытворчасці й законы сацыяльнай эвалюцыі. Асоба не мае значэння, бо яна — толькі залежны аб'ект, прадукт гісторыі, які цалкам ёй падпарадкуецца.

Апазіцыя Вэбэра да ідэі аб'ектыўных, наканаваных законаў грунтавалася на довадзе, што законы — як марксізму, так і пазітывізму — элімінуюць, выкрэсліваюць з культуры элементы свядомасці й дзейнасці, ператвараючы ўсе ідэі ў адлюстраванне вонкавых, матэрыяльных абставін. Як і Зімэль, Вэбэр узяў наміналістычную пазіцыю і даводзіў, што халістычныя і калектывістычныя паняцці, напрыклад дзяржава,

карпарацыя, бюракратыя, можна аналізаваць толькі як вынік непаўторных учынкаў людзей і спосаб іх арганізацыі. Дзейнічае не бюракратыя, а людзі. У сваіх ранніх метадалагічных творах ён падкрэсліваў, што найважнейшым заданнем сацыяльнае навукі ёсць аналіз грамадства як сістэмы супольных дзеянняў людзей, якія надаюць сваім учынкам пэўнае суб'ектыўнае значэнне.

У нарысе "Аб'ектыўнасць у сацыяльнай навуцы" (1904) Вэбэр азначыў свой метад як спробу разумення "унікальнасці тае рэчаіснасці, у якой мы існуем", рэальнасці, якую складаюць "падзеі, што здараюцца адна за адною і суіснуюць, якія паўстаюць і знікаюць як "усярэдзіне", так і "звонку" нас". Вывучэнне так званых "аб'ектыўных законаў", ці залежнасці паміж разнастайнымі фактарамі сацыяльнай сістэмы, не надае ім значэння. Вэбэр настойваў, што значэнне ўзнікае толькі ў сацыяльным дзеянні, калі кожны ўчынак мае для асобы пэўны суб'ектыўны сэнс. На думку Вэбэра, гісторыя не мае нейкага прыхаванага сэнсу, як мяркуюць прыхільнікі гістарыцызму: гісторыя — гэта толькі кантэкст, у якім асобы і групы змагаюцца, каб усталяваць пэўныя каштоўнасці й дасягнуць пэўных мэтаў. Вэбэр, пераймаючы Ніцшэ, упарта адмаўляў існаванне ўніверсальных каштоўнасцяў: нішто не мае значэння, апрача пэўных чалавечых учынкаў (Weber, 1949, с. 72).

Вэбэр акрэсліў грамадства ў тэрмінах сацыяцыі, або "сацыяльных дачыненняў", якія "вызначаюць паводзіны шматлікіх дзеячаў у стасунку да іх асэнсаванага зместу датуль, пакуль учынак кожнай асобы мае на ўвазе значэнне дзеянняў іншых людзей і зарыентаваны на яго". Сацыяльнае дзеянне зарыентаванае на людзей, а не на рэчы, асоба безупынна надае сацыяльнаму кантэксту пэўнае суб'ектыўнае значэнне. Гэткае паняцце сацыяльнага дзеяння абыймала толькі свядомыя паводзіны асобы, якія дапускаюць існаванне намераў і эмоцыяў; таму сацыялогія як культуразнаўчая навука мела вывучаць толькі асэнсаванае і мэтанакіраванае, а не цалкам рэактыўнае або механічнае дзеянне асобы. Ён лічыў сацыялогію за навуку, "якая імкнецца зразумець сэнс сацыяльнага дзеяння, каб... даць прычыннае тлумачэнне яго скіраванасці й вынікаў" (Weber, 1964, с. 118). Такім чынам, тлумачэнне робіцца інтэрпрэтацыйным, бо шукае на падставе аналогіі тое значэнне, якое надае ўчынку дзеяч, і прычынным, бо спрабуе апісаць дзеянне, маючы на ўвазе яго мэты і шляхі іх дасягнення. Вэбэр меркаваў, што сацыялогія — не суб'ектыўны або нейкі інтуіцыйны спосаб даследвання: калі дзеянне чалавека суб'ектыўнае, дык гэта не азначае, што яго нельга прагназаваць. Сацыяльнае дзеянне залежыць ад абрання асобаю сродкаў дасягнення пэўнай мэты, і якраз гэты рацыянальны складнік чалавечых паводзінаў розніць дзеянні людзей ад натуральных працэсаў. Сацыяльнае дзеянне рэгулюецца нормамі, якія вызначаюць шэраг дазво-

леных сродкаў і мэтаў, і якраз гэты ўзорны аспект сацыяльнага дзеяння Вэбэр вылучыў як акалічнасць, што дазваляе сацыёлагу рабіць прычынны аналіз паводзінаў людзей (Weber, 1964, с. 88).

Таму аб'ектыўныя веды цалкам магчымыя ў культуразнаўчых навуках; тое, што аб'ектам вывучэння ёсць культурныя каштоўнасці, не азначае суб'ектывізму сацыялогіі. Вэбэр адрозніваў ацэнку (*wertung*) і дастасаванне да вартасці, або вартасцёвую дарэчнасць (*wertbeziehung*), каб падкрэсліць, што грамадскія з'явы набываюць значэнне толькі дзякуючы іх дастасаванню да пэўнай сістэмы вартасцяў; гэта, вядома, уплывае на выбар навукоўцам аб'екта даследвання, але не на ягоны аналіз. Бесстароннасць даследніка ёсць абавязковаю ўмоваю праўдзівай сацыяльнай навукі, Вэбэр падкрэсліваў, што трэба, каб асабістыя прыхільнасці навукоўца ніколі не ўплывалі на даследванне і тлумачэнне ім эмпірычнага матэрыялу. Сацыяльная навука не можа ацэньваць мэты людзей, яна адно выяўляе ідэі, якія вызначаюць тыя мэты. "Натуральна, адным з найважнейшых заданняў кожнае культуразнаўчае навукі ёсць патрабаванне рацыянальнага разумення тых сапраўдных і ўяўных "ідэяў", за якія людзі змагаюцца" (Weber, 1949, с. 53—54). Заданнем сацыяльнае навукі ёсць не ацэнкі, а вылучэнне сістэмы вартасцяў дадзенага грамадства, пэўнага сацыяльнага кантэксту і дэманстрацыя прыдатнасці тых вартасцяў для аб'ектыўнага вытлумачэння сацыяльнага дзеяння. Інтэрпрэтацыйнае разуменне (*verstehen*)* і прычыннае тлумачэнне ёсць асноўнымі спосабамі набыцця навуковых, аб'ектыўных ведаў. Суб'ектыўны сэнс сацыяльнага дзеяння пазнаецца на падставе аналогіі і практычнага досведу, але насуперак Дыльтэю інтэрпрэтацыйнае разуменне дзеяння, на думку Вэбэра, робіцца навуковым толькі дзякуючы яго аб'яднанню з аб'ектыўным тлумачэннем ягоных прычын. Таму Вэбэр крытыкаваў Зімэля, бо той не патрапіў адрозніць асабістыя намеры дзеяча і аб'ектыўнае, "праўдападобнае" значэнне дзеяння, якія Зімэль часта азначаў як "адно і тое ж" (Weber, 1964, с. 88).

Культура — рэальнасць, якую ствараюць вартасці, але "эмпірычная рэальнасць робіцца для нас "культураю" толькі тады, калі мы дастасоўваем яе да тых вартасцяў". Таму культура ахоплівае адно тыя элементы, якія маюць пэўнае значэнне з прычыны іх вартасцёвае дарэчнасці, і нельга выявіць, "што мае для нас значэнне на падставе "вольнага ад папярэдніх дапушчэнняў" вывучэння эмпірычных дадзеных". Такім чынам, на думку Вэбэра, не ўсё ў культуры цяжка даследваць, бо "толькі малая частка рэальнасці афарбаваная нашым інтарэсам, абумоўлена вартасцямі, і толькі яна мае для нас суб'ектыўнае значэнне" (Weber, 1949, с. 76). Тут ён выразна пераймаў пазітывістычны падзел на факты

---

* Verstehen (ням.) — разумець. — *Заўвага перакладніка.*

і вартасці, калі выбар паміж вартасцямі лічыцца не праблемаю навукі, а пытаннем веры. Але меркаванне, згодна з якім існуюць пэўныя вартасці, што вызначаюць вылучэнне даследнікам істотных сегментаў рэальнасці з неістотных, і пабудова на гэтым грунце метадалогіі не звяртала ўвагу на праблему ідэалогіі. Вэбэр глядзеў на тую праблему з пазіцыі агнастычнага пазітывізму, згодна з якою ў культуры ёсць розныя, нават антаганістычныя каштоўнасці (хоць гэты аспект праблемы ніколі не быў ім належным чынам прааналізаваны). Напрыклад, ён даводзіў, што, каб выявіць нейкае значэнне ў няспыннай плыні рэальнасці, канцэпцыя павінна быць "звышпераборлівай" і годнаю веры адно "ў межах яе пастулятаў". Вэбэр пісаў:

Жыццё з яго ірацыянальнасцю і бясконцым запасам магчымых значэнняў — невычэрпнае. ***Канкрэтная*** *форма дастасавання да вартасці застаецца з выгляду плыннай, суб'ект заўсёды будзе змяняцца ў цьмяна бачнай будучыні чалавечае культуры. Святло, якое выходзіць з тых найвышэйшых вартасцяў, заўсёды будзе падаць на кожны асобны і зменлівы сегмент шырокай і хаатычнай плыні падзей, што бруіць у часе (Weber, 1949, с. 111).*

Такім чынам, паняцце сацыяльнага цэлага было выкрасленае з сацыялагічнай тэорыі; няма цэлага, няма нейкай "сутнасці" гісторыі і грамадства, ёсць толькі плынь культуры, якую фармуюць сацыяльныя дзеянні з нададзеным ім асобамі суб'ектыўным значэннем; сацыяльныя стасункі Вэбэр акрэсліў як дачыненні паміж суб'ектамі, якія выяўляюць іх мэтанакіраваную дзейнасць. З тае прычыны структура грамадства ёсць прадуктам дзейнасці, сацыяльныя ж супольнасці (бюракратыя, карпарацыя, дзяржава) ён уважаў за вынік суб'ектыўна зразумелых учынкаў. Вэбэр, такім чынам, адкінуў метадалогію, "якая пераходзіць ад цэлага да частак", даводзячы, што гэтак можна ажыццяўляць толькі папярэдні аналіз рэальнасці: калі няма вонкавай, аб'ектыўнай сацыяльнай рэальнасці, структуру якой вызначаюць законы эвалюцыі, дык няма й сувязі паміж навуковымі сацыялагічнымі паняццямі і "рэальнымі", з аб'ектыўнага гледзішча, дадзенымі.

Паняцці сацыялогіі ёсць чыстыя тыпы, якія не адлюстроўваюць рэальнасці, але дзякуючы абстракцыі ды селекцыі дапамагаюць вызначыць вартасцёвую дарэчнасць і значэнне пэўнага феномену з гледзішча культуры, бо ўлучаюць адметныя рысы разнастайных сацыяльных з'яваў. Ідэальныя тыпы Вэбэра былі папраўдзе падобныя да чыстых формаў Зімэля, да аналітычных канструкцый, што робяць лацвейшым параўнанне шматлікіх і разнастайных з'яваў, якія, хоць і розняцца паводле зместу, маюць тую сама форму. Гэтыя формы вызначае дзеянне. Калі няма аб'ектыўных законаў, што кіруюць грамадствам, дык дзеянне варта акрэсліць не як "наканаванае", ■ як "магчымае", з ягонай магчымасці павінны выходзіць усе сацыялагічныя тэорыі.

Ідэальныя тыпы і сацыяльнае дзеянне

У сваёй сацыялогіі Вэбэр імкнуўся злучыць тлумачэнне і разуменне сацыяльных падзей; ён тлумачыў сацыяльнае дзеянне адначасова з суб'ектыўнага і з аб'ектыўнага гледзішча; але інтэрпрэтацыя сэнсу дзеяння, на думку Вэбэра, — адметная рыса сацыялагічных ведаў. Вэбэр не бараніў метаду нейкага інтуіцыйнага разумення, бо калі ў дачыненнях людзей выкарыстоўваюцца падобныя і адпаведныя адзін аднаму ўзоры, дык адсюль вынікае, што можна вызначыць прычынную сувязь сацыяльных падзей, але толькі ў тэрмінах іх магчымасці. Магчымасць залежыць ад таго, з якімі, у пэўным кантэксце, вартасцямі людзі будуць так узгадняць свае ўчынкі, што нейкай падзеі будзе папярэднічаць або спадарожнічаць іншая. Сацыяльнае дзеянне заўсёды хутчэй магчымае, чым пэўнае, бо ўнікальнасць чалавечых учынкаў можа прывесці да збочвання са спадзяванага шляху. Ідэальны тып — гэта метадалагічная прылада вывучэння магчымасці выбару дзеячам пэўнага ўзору паводзінаў.

У ідэальных тыпах адлюстраваны суб'ектыўны аспект сацыяльнага жыцця, тыя ўнікальныя і непаўторныя элементы культуры, якімі грэбуе пазітывізм. Ідэальныя тыпы прадугледжваюць адбор,

...крыху аднабаковы выбар аднаго або некалькіх пунктаў гледжання і сінтэз вялікае колькасці расцярушаных, асобных, больш ці менш прэзентаваных, часам адсутных, адметных з'яваў, якія парадкуюць паводле тых крыху аднабаковых поглядаў у зладжаную аналітычную канструкцыю (Weber, 1949, c. 90).

Ідэальны тып — не апісанне рэчаіснасці, а разумовая канструкцыя, якая абыймае не сярэднія, а істотныя рысы асобных з'яваў. Тэрмін "ідэальны тып" не мае нейкага маральнага адцэння, гэта — метадалагічнае паняцце, якое дапамагае ў разуменні і тлумачэнні сацыяльных з'яваў. Яно не належыць аб'ектыўнай рэальнасці, не ўяўляе сабою нейкую "сутнасць" на ўзор Гегелевага паняцця "дух". Ідэальныя тыпы — чыстыя формы, таму некаторыя з іх рысаў незаўважныя ў адпаведных гістарычных з'явах. Паводле Вэбэра, ідэальныя тыпы — інструмент даследніка, іх вартасць толькі метадалагічная, яны ёсць спосабам "адкрыцця ўзаемазалежнасці пэўных феноменаў культуры, прычынных умоваў іх існавання і значэння" (Weber, 1949, c. 92).

Такім чынам, Вэбэравым метадам было канструяванне ідэальных залежнасцяў паміж з'явамі дзеля аналізу рэальных гістарычных сувязяў: рэальнасць трэба пазнаваць праз паняцці й абстракцыі. Ён вылучыў тры варыянты ідэальных тыпаў: гістарычныя формы, накшталт навачаснага капіталізму і пратэстанцкай этыкі, якім уласціва пэўная ад-

метнасць; адцягненыя ідэальныя тыпы, прыкладам бюракратыя або феадалізм, што вызначаюць своеасаблівасць пэўных часоў у гісторыі і развіцці культуры; і ўрэшце, тыпы дзеяння. Ступень адцягненасці разумовых каструкцыяў змяняецца залежна ад тыпу, хоць, як мы бачылі раней, Вэбэр даводзіў, што сацыяльныя формы і буйныя арганізацыі заўсёды ёсць толькі формамі дачыненняў паміж асобамі і што заданнем сацыялогіі ёсць рэдукцыя тых паняццяў да зразумелага дзеяння асобы, да ўчынкаў іх удзельнікаў. Ён вылучыў чатыры тыпы сацыяльнага дзеяння:

1) рацыянальнае дзеянне *(wertrational)**, скіраванае на дасягненне абсалютнай вартасці, якая можа быць эстэтычнаю, рэлігійнаю, этычнаю; чалавек імкнецца да мэты дзеля яе самой, нягледзячы на тое, ці магчымае яе ажыццяўленне;

2) рацыянальнае мэтанакіраванае дзеянне *(zweckrational)***, калі мэты і сродкі іх дасягнення абіраюцца рацыянальна;

3) афектыўнае дзеянне, якое вызначаюць эмоцыі дзеяча;

4) традыцыйнае дзеянне, абумоўленае традыцыямі й звычаямі.

Узорам для тых чатырох тыпаў было асэнсаванае дзеянне, свядома спланаваны ўчынак. Напрыклад, тыпы дзеяння *wertrational* і *zweckrational* у пэўнай ступені дапускаюць свядомы выбар мэты і сродкаў яе ажыццяўлення, тым часам афектыўнае і традыцыйнае дзеянні набліжаюцца да цалкам рэактыўных паводзінаў. Вэбэр перш за ўсё меў інтарэс да рацыянальнага дзеяння, рацыянальнасць якога вызначаецца сродкамі, абранымі для яго здзяйснення; мэты ён не браў пад увагу, бо іх, на думку Вэбэра, трэба пакінуць па-за межамі навукі.

Паводле Вэбэра, вынікі дзеяння, якое падпарадкуецца рацыянальным нормам, прагназаваць заўсёды лягчэй за вынікі так званага "ірацыянальнага дзеяння". Чым бліжэй да абсалютнай тая вартасць, якой падпарадкуе свае ўчынкі асоба, тым больш ірацыянальным робіцца дзеянне, прыдатнае для яе дасягнення, бо "калі дзеяч цалкам і без вагання ахвяруе сябе вартасці дзеля яе самой, чыстаму пачуццю ці прыгажосці... тым меней ён зважае на наступствы ўласных паводзінаў". Нормаю рацыянальнасці, паводле якой ацэньваюцца ўсе сацыяльныя дзеянні, ёсць стасунак мэты і сродкаў яе ажыццяўлення, мэты вылучаюцца дзеячам, ён таксама абірае спосабы, патрэбныя дзеля іх дасягнення. Рацыянальнае дзеянне ёсць сацыяльным, пакуль суб'ект зважае на іншых людзей, здзяйсняючы сваё дзеянне. Рацыянальнасць ды ірацыянальнасць (ірацыянальным ёсць адхіленне ад рацыянальнае нормы) залежаць ад сітуацыі, ад свету такога, якім ён ёсць. Тут Вэбэр

* Wertrational (ням.) — вартасцёва-рацыянальнае. — *Заўвага перакладніка.*

** Zweckrational (ням.) — мэтарацыянальнае. — *Заўвага перакладніка.*

наблізіўся да пазітывізму. Ідэальны тып, які не ахоплівае ўсе варыянты пэўнае з'явы, ёсць канцэптуальнай чыстай формаю, з якой параўноўваюць канкрэтнае дзеянне, класіфікацыя дзеянняў можа быць карыснаю адно з увагі на іх вынікі (Weber, 1964, с. 117—118).

Вэбэр даводзіў, што сацыялогія спрабуе сфармуляваць тыповыя паняцці й агульныя правілы: у паводзінах чалавека, як вонкавых, так і нутраных, выяўляецца іх абумоўленасць і рэгулярнасць, якую можна пабачыць, зразумеўшы суб'ектыўнае значэнне дзеяння ў кантэксце культуры. Сацыялогія ёсць адначасова *інтэрпрэтацыйным разуменнем* складанага значэння тыповых сацыяльных дзеянняў ды іх *прычынным тлумачэннем*, якое грунтуецца на магчымасці таго, што пасля пэўнае падзеі адбудзецца нейкая іншая. Таму ідэальныя тыпы трэба канструяваць, зважаючы і на іх "адпаведнасць значэнню", і на іх адпаведнасць прычынам дзеяння.

Сацыёлаг мусіць так дакладна тлумачыць значэнне сацыяльнага дзеяння, як гэта рабіў бы даследнік у галіне прыродазнаўчых навук. Адрозненне Вэбэрам метадаў сацыяльных і натуральных навук не хавала дапушчэння, што сацыяльныя навукі менш навуковыя, менш аб'ектыўныя або не здольныя спраўдзіць уласныя гіпотэзы. Мэтаю сацыялогіі ёсць аб'ектыўныя веды і пэўнасць, хоць рэальнасць, як яе акрэсліў Вэбэр, робіць немагчымым канчатковае дасягненне тае мэты. Аналізуючы сацыяльнае дзеянне, няма патрэбы карыстацца інтуіцыяй або старацца цалкам рэканструяваць жыццёвы досвед пэўнае асобы: няма патрэбы быць Цэзарам, каб зразумець Цэзара. У Вэбэравай канцэпцыі разумення паняцце "паводзіны" розніцца ад паняцця "дзеянне", калі паводзінам бракуе суб'ектыўнага значэння, дык яны проста рэактыўныя; таму Вэбэр вылучыў два розныя тыпы разумення: простае, праз назіранне, і матывацыйнае разуменне, ці тлумачэнне. Простае разуменне Вэбэр азначыў як інтэрпрэтацыю бачных, аб'ектыўных і цалкам зразумелых фактаў пэўнага кантэксту, напрыклад дзеянняў чалавека, які сячэ дрэва, ці таго, хто запісвае выраз 2 x 2 = 4; разуменне ж на падставе тлумачэння, наадварот, патрабуе ведання мэтаў дзеяча і таго суб'ектыўнага значэння, якое ён надае сваім паводзінам.

Але гэтае адрозненне не надта дапамагае. Возьмем прыклад з дрывасекам: згаданае дзеянне, зместам якога ёсць сячэнне дрэва, мае зразумелы сэнс, у гэтым дзеянні заўсёды маецца на ўвазе яго мэта або вынік — дрэва: яно будзе скарыстанае, каб зрабіць цацкі, нешта збудаваць, раскласці вогнішча; такое значэнне ёсць заўсёды, калі нехта сячэ дрэва, нават тады, калі чалавек робіць фізічныя практыкаванні. Абодва, простае і тлумачальнае разуменне, могуць ажыццяўляцца толькі ў кантэксце з пэўным значэннем, але ж іх, бадай, няма як адрозніць, калі ўзяць пазіцыю Вэбэра. Такім чынам выявілася двухсэнсоўнае стаўлен-

не Вэбэра да пазітывізму: кантэкст значэння і яго нормы вызначаныя наперад. Мэты дзеяння чалавека былі таксама азначаныя Вэбэрам як пазанавуковая рэальнасць. Але крытыкуючы пазітывізм, Вэбэр казаў: каб патлумачыць, чаму чалавек пэўным чынам зарыентаваны ў сваім дзеянні, вельмі важна зразумець значэнне самога дзеяння. Сацыялагічны аналіз мусіць быць дарэчны ў дачыненні да суб'ектыўнага значэння і прычынаў дзеяння. Таму ідэальныя тыпы дзеяння ёсць разумовымі канструкцыямі, у якіх дзеячы зарыентаваныя як на іншых людзей, ці суб'ектаў, так і на гістарычны кантэкст, у якім адбываецца дзеянне; аналіз на падставе ідэальных тыпаў ёсць інтэрпрэтацыйна-каўзальным выяўленнем сувязі значэння дзеяння з ягонымі мэтамі.

На думку Вэбэра, сацыялогіі пазітывізму і марксізму не стае метаду матывацыйнага вытлумачэння паводзінаў людзей і самога паняцця значэння, якое разглядалі б не толькі як нейкае збочванне з слушнага шляху, вызначанага аб'ектыўнымі законамі й наканаванаю гістарычнаю эвалюцыяй. Суб'ект як у пазітывізме, так і ў марксізме нагэтулькі залежыць ад тых законаў, што гістарычныя падзеі адбываюцца нібы самі па сабе, не зважаючы на асабістыя намеры людзей. Вэбэр падкрэсліваў, што значэнне заўсёды ёсць міжасабовым, паводле ж Маркса, яно абумоўлена сацыяльнаю сістэмаю, цэлым, якое вызначае гістарычнае значэнне асобных учынкаў. Але адно такое цэлае, капіталізм, Вэбэр азначыў як сістэму сацыяльных дзеянняў, спроба ж патлумачыць яго ўнікальную гістарычную эвалюцыю патрабавала адказу на пытанне, што прымушае людзей ашчаджаць ды інвеставаць, а не марнаваць багацце.

Рэлігія і сацыяльнае дзеянне: капіталізм і пратэстанцкая этыка

Першай значнай сацыялагічнай студыяй Вэбэра была "Пратэстанцкая этыка і дух капіталізму" (упершыню апублікаваная ў артыкулах у 1904—1905 гг.), дзе ён сфармуляваў пытанне пра сацыялагічны аналіз адметнай сацыяльнай формы — навачаснага эўрапейскага капіталізму і паспрабаваў патлумачыць яго гістарычную эвалюцыю, скарыстаўшы метад ідэальных тыпаў. Ад 1904 г. Вэбэр кінуў гістарычныя студыі ды заняўся толькі сацыялогіяй, хоць працягваў ужываць у сваіх творах не паняцце "грамадства", а тэрмін "культура". Уплыў Рыкерта выразна выявіўся ў Вэбэравым паняцці культурнага значэння, якое яднала ўнікальнасць гістарычнае з'явы з яе інтэрпрэтацыяй з пэўных вартасцяў культуры. Ідэальныя тыпы вылучаюць культурнае значэнне асобнага й важнага сегмента рэальнасці; іх ужываюць таксама як сродак вывучэння праблемы каштоўнасцяў культуры. Вэбэр, напрыклад, падкрэсліваў гістарычны аспект сацыяльных з'яваў, даводзячы, што

толькі маючы яго на ўвазе можна акрэсліць іх культурнае значэнне. Вывучэнне гістарычнай повязі пратэстанцкай тэалогіі з капіталізмам было даследваннем у галіне гістарычнай сацыялогіі і адначасова метадалагічным практыкаваннем у сістэматычнай сацыялогіі, стасаваннем ідэальных тыпаў да складанага эмпірычнага матэрыялу.

На думку Вэбэра, капіталізм — гэта прадукт пэўнага гістарычнага феномену — аскетычнага пратэстанцтва, і яго культурнае значэнне абумоўлена "ідэальнаю" прычынай, што сфармавала сістэму матывацыі, якая спрычынілася да ўзнікнення ў пэўных асобаў адметнай арыентацыі на працу і рацыянальныя паводзіны. Сувязь рэлігіі з эканамічнаю дзейнасцю шырока абмяркоўвалі шмат якія даследнікі і да Вэбэра, хоць ажно да пачатку XX ст. не было падрабязнага статыстычнага аналізу, які б выявіў залежнасць паміж веравызнаннем і прафесіяй асобы. Але была, напрыклад, адкрыта адмоўная карэляцыя паміж каталіцкім веравызнаннем чалавека і ўдалаю дзейнасцю ў бізнесе. Вэбэр жа перадусім меў на мэце давесці, што такія ідэальныя чыннікі, як рэлігійныя ідэі, не вынікаюць проста з эканамічнае сістэмы, а самі вызначаюць тое, якім чынам чалавек дзень пры дні дзейнічае.

Вэбэр меўся зрабіць спачатку папярэдні, не надта дэталёвы аналіз, хоць пазнейшая крытыка часта ўважала ягоныя высновы за канчатковыя. Пасля публікацыі артыкулаў Вэбэр шматкроць адказваў сваім нямецкім крытыкам і ўрэшце пачаў працу над шырэйшымі параўнальнымі даследзінамі сусветных рэлігіяў. У 1920 г. ён апублікаваў новыя ўводзіны ў даследванне пратэстанцкае этыкі, а неўзабаве пасля ягонай смерці больш падрабязны матэрыял быў надрукаваны ў кнізе "Агульная эканамічная гісторыя". У тых творах Вэбэр аспрэчваў надта пашыраную думку, што ягоная студыя толькі пераварочвае аргумент марксізму аб перавазе эканамічных фактараў у сацыяльных зменах і робіць рэлігійныя ідэі асноўным чыннікам эвалюцыі грамадства. Ва ўводзінах 1920 г. ён падкрэсліваў, што ягоны аналіз прысвечаны "толькі аднаму боку ланцуга прычыннасці", тым часам у ранейшых артыкулах Вэбэр зазначаў, што не збіраецца мяняць "аднабаковы" падыход марксізму на "гэткае ж аднабаковае прычыннае тлумачэнне гісторыі і культуры з эвалюцыі духу" (Weber, 1930, с. 183). У параўнальным даследванні сусветных рэлігіяў ён спрабаваў аналізаваць шматлікія чыннікі, якія вызначаюць кірунак эканамічнага развіцця, і вельмі дэталёва вывучаў уздзеянне рэлігійных ідэяў на цэлую культуру, на развіццё капіталізму як сістэмы. Вэбэравае даследванне толькі ў тым разе можна разглядаць як процілеглае марксізму, калі лічыць марксізм тэорыяй аднаго фактару, які цалкам вызначае трансфармацыю грамадства.

У папярэднім аналізе пратэстанцтва і ў пазнейшых даследзінах кітайскай, індыйскай і палестынскай рэлігіяў Вэбэр сфармуляваў пытанне, чаму капіталізм, які ён акрэсліў як надта рацыяналізаваную сіс-

тэму, паўстаў толькі ў Заходняй Эўропе. У Індыі, Палестыне і Кітаі таксама былі аб'ектыўныя ўмовы для нараджэння капіталізму — рынкі, падзел працы, грашовая эканоміка, гандлёвыя зносіны, але капіталізм цалкам развіўся адно ў Заходняй Эўропе. Вэбэр, прыкладам, зазначыў, што індыйская геаметрыя, прыродазнаўчыя навукі, медыцына, палітычная і гістарычная думка былі даволі развітыя, але ім не ставала сістэматычных паняццяў і метадалогіі. У Кітаі навука таксама засталася неарганізаванаю, бо не было "рацыянальнай, сістэматычнай, спецыялізаванай навуковай дзейнасці". Такім чынам, адных матэрыяльных умоваў замала, каб была падрыхтавана глеба для развіцця капіталізму, перш за ўсё бракавала капіталістычнага эканамічнага дзеяння, "заснаванага на спадзяванні прыбытку праз выкарыстанне абмену, гэта значыць на [фармальна] мірным спосабе атрымання прыбытку". У адной з найбольш істотных заўваг Вэбэр сцвярджаў, што калі капіталізм разумець шырэй, як спосаб прыдбання грошай, то ён быў уласцівы ўсім цывілізаваным краінам — Кітаю, Індыі, старажытным супольнасцям Міжземнамор'я:

Прага набытку, даходу, грошай, як мага большае колькасці грошай, як гэткая не мае нічога супольнага з капіталізмам. Тая прага існуе і раней існавала сярод кельнераў, лекараў, лёкаяў, артыстаў, прастытутак... гульцоў-рызыкантаў і жабракоў... яна аднолькава ўласцівая людзям усіх гатункаў і станаў, ва ўсе часы... якой ні была б магчымасць яе задавальнення... Неабмежаваная прага грошай меней за ўсё тоесная капіталізму, а яго духу дык пагатоў (Weber, 1930, с. 17).

Капіталізмам Вэбэр называў сацыяльную сістэму, якой уласцівая рацыянальная арганізацыя фармальна вольнае працы, вылучэнне бізнесу з хатняе гаспадаркі, развіццё рацыянальнае сістэмы бухгалтэрыі, права і кіравання. Вэбэр перадусім імкнуўся адрозніць сваю тэорыю капіталізму ад канцэпцыяў тагачасных сацыёлагаў — Зімэля і Зомбарта. Зімэль у "Філасофіі грошай" прыраўняў капіталізм да паняцця "грашовая эканоміка", тым часам Зомбарт у кнізе "Навачасны капіталізм" азначыў капіталізм як дзейнасць эканамічных "рызыкантаў" (бізнесоўцаў, якія імкнуцца атрымаць максімальны прыбытак, беручы на сябе найбольшую рызыку) і высокі ровень спажывання тавараў, найперш розных раскошаў. Ні спажыванне, ні грашовая эканоміка не былі характэрныя толькі для Захаду; але светапогляд, які адмаўляў спажыванне і раскошу ды патрабаваў ад сваіх адэптаў, каб яны працавалі ды інвеставалі не дзеля адплаты за свае грахі, як гэта робяць каталікі, а дзеля пэўнасці збаўлення, быў уласцівы якраз Заходняй Эўропе. Унікальная эканамічная сістэма заходняга капіталізму адпавядала, такім чынам,

унікальнай пратэстанцкай тэалогіі, перадусім Кальвінавай, распрацаванай у XVI—XVII стст. Вэбэр дадаваў, што ў XVIII ст. капіталізм зрабіўся зусім незалежны ад свайго пачатковага рэлігійнага грунту.

Паводле Вэбэра, сацыялагічнае тлумачэнне капіталізму як сацыяльнай формы павінна вылучыць узоры рацыяналізму, якія адпавядаюць толькі яму, разам з такімі ж своеасаблівымі формамі сацыяльных паводзінаў у эпоху капіталізму, адначасова не выпускаючы з-пад увагі значэнне цалкам эканамічных чыннікаў. Грунтоўным адрозненнем Вэбэравае сацыялогіі ад марксізму было якраз адмаўленне Вэбэрам філасофіі гісторыі марксізму, светапогляду, згодна з якім капіталізм паўстае няўхільна, праз дзейнасць аб'ектыўных эканамічных законаў, што вызначаюць матэрыяльныя фактары эвалюцыі і робяць суб'ектыўны складнік грамадскага працэсу — чыннасць людзей — зусім неістотным. Марксавае тлумачэнне падпарадкавала значэнне той ці іншай падзеі для асобы канцэпцыі, акрэсленай з пазіцыі гістарыцызму: чалавечыя ўчынкі маюць сэнс толькі дзякуючы развіццю цэлага і дзеля канцавой мэты гістарычнага працэсу — развязання супярэчнасцяў у будучым камуністычным грамадстве. На думку Вэбэра, марксізму бракуе канцэпцыі матывацыі; змены ў грамадстве, паводле Маркса, адбываюцца праз дзейнасць аб'ектыўных, пазачалавечых чыннікаў, дзеянне ж асобы паніжаецца да цалкам залежнага стану. Але актуальна змены заўсёды адбываюцца праз дзейнасць людзей, суб'екты да яе пэўным чынам падахвочваюцца, даючы ці не даючы веры панавальнай ідэалогіі, адмаўляючы раскошу і неадкладнае спажыванне, каб адтэрмінаваць вельмі пашыранае ў свеце задавальненне і ўнікнуць "усіх магчымых прапанаваных жыццём уцехаў" на карысць выключнага аскетызму. Якраз тая сістэма матывацыі стварае дух капіталізму, які нельга адшукаць у Індыі ці Кітаі, бо ён абумоўлены своеасаблівай пратэстанцкай ідэалогіяй.

Тэрмін "дух" дапускаў існаванне нейкага метафізічнага, але зусім не сацыялагічнага паняцця сэнсу гісторыі і грамадства. Хоць у галоўнай тэзе Вэбэра была пэўная двухсэнсоўнасць, але ж ён падкрэсліваў, што дух ёсць чынным складнікам светапогляду, які ў сваёй штодзённай форме вызначае кшталт сацыяльнага дзеяння. У нарысе, напісаным у 1905 г., ён азначыў дух як "разнастайныя элементы, звязаныя паміж сабой у гістарычнай рэальнасці, якія мы лучым у канцэптуальнае цэлае, маючы на ўвазе іх культурнае значэнне". "Дух капіталізму" ёсць, такім чынам, метадалагічным паняццем, абстракцыяй, "якая злучае асобныя часткі, узятыя з гістарычнае рэальнасці... або канцэптуальнай канструкцыяй... найлепшай у дачыненні да тае праблемы, да якой мы маем зацікаўленне". Як гэткі, дух капіталізму выяўляецца ў рацыянальным стаўленні да жыцця, перадусім у маральных прыказаннях накшталт разважнасці, руплівасці, дакладнасці ў сплаце рахункаў і вяртанні па-

зык, унікненні марнатраўства, бо час — грошы, ашчаднасці ў спажыванні й г. д. Дух капіталізму ёсць пэўная грамадская мараль, пэўнае стаўленне да жыцця і паводзіны, блізкія да ідэяў аскетычнага пратэстанцтва і адпаведных яму рэлігійных сектаў, напрыклад пурытанаў і кальвіністаў (Weber, 1930, с. 47—53).

Хоць секты пурытанаў, піетыстаў, метадыстаў і анабаптыстаў ёсць прыкладамі капіталістычнага духу, але Вэбэр падкрэсліў перадусім значэнне кальвінізму. Паводле Вэбэра, кальвінізм даў форму свецкага аскетызму, угрунтаваную на ідэі свецкага паклікання, або прафесіі*. Лютэр быў першы, хто адзначыў, што выкананне свецкіх абавязкаў "ёсць, пры ўсіх умовах, адзіны шлях жыцця, які прымае Бог... адно гэта ёсць Божаю воляй, таму кожная прафесія, якая не пярэчыць праву, мае аднолькавую вартасць перад Богам". Але стаўленне Лютэра да капіталізму, даводзіў Вэбэр, было занадта традыцыйным, бо ён атаясаміў "абсалютнае падпарадкаванне Божай волі і згоду з прыродаю рэчаў, такою, якой яна ёсць". Асоба мусіла заставацца ў тым стане і прафесіі, якія вызначыў ёй Уладар, і "ў сваёй свецкай дзейнасці не выходзіць за наканаваныя ёй межы". Такім чынам, лютэранства ніколі не ўсталёўвала нейкай новай сувязі паміж свецкай дзейнасцю асобы і рэлігійнымі прынцыпамі (Weber, 1930, с. 81—85).

Сярод усіх пратэстанцкіх дэнамінацыяў менавіта кальвіністы трапна злучылі ідэю паклікання з вартасцямі, якія спрыялі развіццю капіталізму. Кальвінізм бараніў ідэю Божага наканавання, якая была хутчэй надта фаталістычным, чым пазітыўным стаўленнем верніка да свету**. Вэбэравым пастулятам было тое, што менавіта кальвіністы даводзілі сваю богаабранасць шчыраю працаю, што іх вера была істотным фактарам сацыяльных зменаў. Кальвіністы, пісаў ён, "стваралі сваё ўласнае збаўленне ці, больш дакладна, яго пэўнасць". Цяжкая праца і маральнае выкананне паклікання, не даючы перакана ўчых довадаў на карысць збаўлення, адначасова дапамагалі перамагчы страх праклёну. Кальвіністы папраўдзе прапанавалі пэўны знак, "па якім можна было пазнаць таго, хто належыць да *выбраных*". Гэта не назапашванне добрых

---

* У ангельскай і нямецкай мовах паняцці рэлігійнага паклікання і прафесіі пазначаюцца адным словам (ням. — Beruf, анг. — calling). Вэбэр лічыў, што спалучэнне гэтых двух паняццяў у адным слове ўвялі ў эўрапейскія мовы пратэстанты, перакладаючы Святое Пісьмо на нацыянальныя мовы. — *Заўвага перакладніка.*

** Паводле дактрыны Ж. Кальвіна (1509—1564), пэўныя людзі ўперад выбраныя Богам да жыцця вечнага, іншыя — да пагібелі. Але людзі не могуць уплываць праз свае ўчынкі на ўласны лёс і нават не могуць ведаць, да каго яны належаць — да выбраных ці адрынутых Богам. Пра тую дактрыну Вэбэр пісаў, што ён не ведае больш антыгуманнай рэлігійнай ідэі, бо яна не пакідае чалавеку ніякай надзеі. — *Заўвага перакладніка.*

справаў, як у каталікоў, “а сістэматычнае пільнаванне сябе” ў дачыненні да матэрыяльных уцех і “дарэчнага выкарыстання часу”. Марнатраўства, азарт, задоўгае спанне — довады на карысць недастатковае Божае ласкі да пэўнага чалавека. Праведнік мусіць зважаць не толькі на звычайныя маральныя абавязкі, як гэта робіць просты парафіянін, але й цяжка працаваць у сваёй прафесіі, свецкім пакліканні. Вэбэр падкрэсліваў, што ў маральных прыказаннях кальвінізму не было чагосьці арыгінальнага, бо шмат якія рэлігіі асуджаюць марнатраўства і геданізм, але кальвіністы сягнулі значна далей, патрабуючы адданасці гэтым правілам у штодзённым жыцці не як сведчанню на карысць збаўлення, а як доваду, што чалавек, можа, і не будзе сярод адрынутых. Ласка Божая “не можа быць гарантаваная выкананнем якіхсці магічных таямніцаў або дапамогай верніку з боку Касцёлу”, чалавек мусіць пільна сачыць за знакамі Божае ласкі ва ўласных учынках ды імкнуцца да яе праз аскетызм... рацыянальнае планаванне ўсяго чыста жыцця згодна з Божаю воляй... таго, што патрабуе ад кожнага жаданне быць пэўным ва ўласным збаўленні” (Weber, 1930, с. 153).

Вэбэр зрабіў выснову: калі працягваюць дзейнічаць псіхалагічныя санкцыі, якія вынікаюць з паняцця выбранасці асобы да збаўлення і знакаў на яе карысць, дык “яны робяць гэтае маральнае паняцце незалежным фактарам, што вызначае жыццёвыя паводзіны людзей і, такім чынам, эканамічны парадак”. Згаданым довадам Вэбэр сцвярджаў не тое, што ідэі пэўных тэолагаў гралі вызначальную ролю ў генэзе капіталізму, ■ толькі тое, што ўплыў “тых псіхалагічных санкцыяў, якія выходзяць з веры, ...вызначае кірунак практычнага дзеяння і падпарадкуе яму асобу” (Weber, 1930, с. 197). Рэлігійныя дзеячы не ставілі сабе за мэту стварэнне адмысловае этыкі капіталізму, напраўду яна была неспадзяваным вынікам іх грамадскай дзейнасці. Чалавек незнарок, але актыўна перарабляе ўласную прыроду, ідэі, грамадства.

Таму Вэбэр мусіў дастасоўваць сацыяльнае дзеянне да сацыяльнае сістэмы і яе эвалюцыі, дарма што ягоная метадалогія адмаўляла калектывістычныя паняцці на карысць індывідуалізаваных. “Выбарчае падабенства” паміж нормамі аскетычнага пратэстанцтва і псіхалагічна-матывацыйнаю сістэмаю капіталістычных каштоўнасцяў касавала ўсякае сцверджанне наконт дэтэрміністычнага дачынення эканамічнага “падмурку” да культурнай “надбудовы”. Вэбэр не казаў, што з вартасцяў аскетычнага пратэстанцтва проста вынікае капіталізм — часцей за ўсё крытыка Вэбэравае тэзы выглядала як адшуканне пэўных краін ці пэўных абшараў у тым або іншым краі, дзе былі секты вызнаўцаў аскетычнага пратэстанцтва, але капіталізм не здолеў узнікнуць (напрыклад, Швайцарыя — радзіма самога Кальвіна або Шатляндыя ў XVII ст.). На

ягоную думку, пэўная сацыяльная этыка — толькі адзін з шматлікіх фактараў, якія ў працэсе іх шматбаковага ўзаемадзеяння спрычыніліся да пераўтварэння грамадства.

Не выпадае казаць, быццам няма ніякіх праблемаў з Вэбэраваю тэзай пра абавязковую сувязь рэлігійных ідэяў з эканамічнымі формамі. Довады, якія ён абраў дзеля яе пацверджання, былі ўзяты пераважна з кніг казнадзеяў*, якія жылі ўжо пасля Кальвіна, напрыклад Рычарда Бакстэра (1615—1691) і Джона Ўэслі (1703—1791), а таксама амэрыканскага асветніка Бэнджамэна Франкліна (1706—1790); ягоны аналіз дапускаў, што ёсць беспасярэдняе дачыненне паміж ідэямі, выказанымі ў іх кнігах, і сацыяльнаю дзейнасцю людзей. Ён не прапанаваў нейкага незалежнага сведчання, якое б пацвярджала, што выдатныя бізнесоўцы-пратэстанты сапраўды далучаліся да ідэяў аскетычнага пратэстанцтва, або каб бізнесовыя таварыствы пратэстантаў трымаліся тэалагічных нормаў, якія вызначаюць штодзённыя паводзіны. Але яшчэ болей дзівіць тое, што Вэбэр не патлумачыў дакладна, якім чынам пратэстанцкія бізнесоўцы разумелі прыказанні пратэстанцкае тэалогіі, каб уцяміць, якое ж суб'ектыўнае значэнне мусіла мець гэтая тэалагічная дактрына для пэўнае асобы. Тое значэнне было папраўдзе накінутае суб'екту на падставе тлумачэння тэкстаў сацыёлагам. Як заўважалі шматлікія крытыкі, Вэбэр не запрапанаваў ніякага іншага довуду, які б падпіраў ягоную тэзу, апрача вышэйзгаданага. Урэшце Вэбэр узяў за прыклад Франкліна, які, бадай, не быў узорам аскетычных паводзінаў — ён цешыўся з прыватнага жыцця, дзе панаваў геданізм, меў пазашлюбныя дачыненні, яму былі даспадобы смачная ежа й віно, тэатр і забавы. Франклін быў значна складанейшаю асобаю за намаляваны Вэбэрам вобраз апантанага пурытаніна (Kolko, 1960).

Крытыкі таксама падкрэслівалі, што шмат хто з пратэстанцкіх бізнесоўцаў браў удзел у традыцыйнай эканамічнай дзейнасці накшталт фінансавання вайны, каланіяльных экспедыцыяў, спекуляцыяў з зямлёю і валютай. Што да тых людзей і групаў, дык Вэбэр не прапанаваў аніякіх тлумачэнняў іхных паводзінаў. Вэбэраў пастулят у тым пункце вельмі хісткі: аргументы, скарыстаныя для яго пацверджання, узятыя пераважна з публічных казаняў у розных пратэстанцкіх сектах (яны былі сабраныя ў працы Эрнэста Трольча пра хрысціянскія дэнамінацыі ды іх сацыяльную этыку) і ніколі — з думак саміх дзейных асобаў (Marshall, 1982, с. 116–119).

---

* Казнадзей — асоба ў пратэстанцкіх цэрквах і сектах, якая прамаўляе казань вернікам. Гэта — галоўная асоба ў пратэстанцкай грамадзе. У пратэстантаў няма падзелу на клер і парафіянаў, таму няма пасады святара, які спавядае і даруе грахі. Яны лічаць, што чалавек мае беспасярэднюю сувязь з Богам і тут не патрэбныя пасярэднікі-святары. — *Заўвага перакладніка.*

Аднак галоўны аргумент Вэбэра быў выразна скіраваны супраць рэдукцыянізму тлумачэння з'явы з аднае прычыны. Гэткім быў фокус Вэбэравага аналізу праблемы, якім чынам сам капіталізм уплывае на пратэстанцкія вартасці:

Для тых, каму тлумачэнне прычын з'явы здаецца недарэчным без эканамічнай (ці матэрыялістычнай, як яе дасюль не вельмі трапна называюць) інтэрпрэтацыі, варта зазначыць, што я лічу ўплыў эканамічнага развіцця на лёс рэлігійных ідэяў дужа важным... але рэлігійныя ідэі нельга патлумачыць з эканамічных варункаў. Яны самі ёсць... наймагутнейшыя, гнуткія элементы нацыянальнага характару і хаваюць у сабе закон развіцця і прымус, які цалкам ім належыць (Weber, 1930, с. 277—278).

Адкінуўшы тэорыі, якія спрабавалі тлумачыць эвалюцыю грамадства з аднаго фактару, Вэбэр наблізіўся да агнастычнага, плюралістычнага пункту гледжання: ланцужок прычын, даводзіў ён, можна адным разам цягнуць ад тэхнікі да эканомікі, іншым — ад палітыкі да рэлігіі. На ягоную думку, нельга спрасціць гэты працэс рознабаковае каўзацыі да нейкага аднаго пункту. Але, як ён прадэманстраваў у даследванні пратэстанцкае этыкі, ёсць нейкія сталыя ўласцівасці пэўных рэлігійных дактрын, якія спрыяюць зменам у культуры; такім чынам, хоць Вэбэр не пагаджаўся з эвалюцыйнаю тэорыяй, але ён, здаецца, меў падобнае меркаванне — яно вынікала з ягонае тэзы пра рацыяналізацыю. Працэс рацыяналізацыі, на думку Вэбэра, ёсць законам развіцця. Ды ўсё ж вывучэнне Вэбэрам рэлігіяў падкрэсліла чынную ролю суб'екта: поступ грамадства не наканаваны працэс, лёс людзей нельга вызначыць наперад. Такім чынам, сацыялогія Вэбэра вагалася паміж полюсамі пэўнасці й агнастыцызму, паміж паняццем суб'екта як чыннага дзеяча і паняццем грамадства як аб'ектыўнага і наканаванага працэсу.

Логіка рацыянальнасці: Зімэль і Вэбэр

У сацыялогіі, створанай Вэбэрам, Цёнісам, Зімэлем і Зомбартам, культура была азначана як унікальная сістэма вартасцяў, якая адлюстроўвае іманентны гістарычны працэс. Як відаць на прыкладзе Вэбэравага даследвання пратэстанцтва, культура грае значную ролю ў фармаванні сацыяльнага дзеяння і развіцці сацыяльных формаў, яе нельга прыраўняць да простага адлюстравання дзейнасці эканамічных чыннікаў. Параўноўваючы ўнікальнае развіццё рацыяналізаванага заходняга капіталізму з адсутнасцю капіталізму як сістэмы ў Індыі, Кітаі і на Блізкім Усходзе, Вэбэр даводзіў, што якраз адсутнасць свецкае арыентацыі культуры, сістэмы матывацыі, якая грунтуецца на рацыянальных каштоўнасцях, трэба мець на ўвазе, каб патлумачыць тую розніцу. Чаму

не ўсе грамадствы пераймаюць Захад у мадэрнізацыі? На думку Вэбэра, адказ трэба шукаць у своеасаблівасці заходняй культуры, у сістэматычным выкарыстанні й дысцыпліне безасабовых правілаў, якія вызначаюць паводзіны чалавека ў грамадстве. Усё заходняе дойлідства, матэматыку, навуку і музыку, меркаваў ён, можна патлумачыць як прадукты і чынныя складнікі рацыяналізаванае культуры. У нясконченым даследванні музыкі — "Сацыяльныя і рацыянальныя падваліны музыкі", напісаным у 1912 г. і апублікаваным толькі ў 1921 г. як дадатак да "Эканомікі і грамадства", — Вэбэр меў на мэце прадэманстраваць, як заходняя музыка, зрабіўшыся аднойчы аўтаномнаю формаю мастацтва, заснаванай на прынцыпах танальнасці, поліфаніі, вывучэнні кантрапункта, на сучаснай сістэме занатавання мелодыі, якія спрасцілі пабудову кампазіцыі, пакідаючы для імправізацыі вельмі малы абсяг, сталася вельмі рацыяналізаванай — санаты, сімфоніі, оперы разам з такімі інструментамі, як арган, фартэп'яна і скрыпка, былі невядомыя па-за межамі Захаду. Такім чынам, хоць поліфанічная музыка была вядомая ў іншых культурах, але адсутнасць рацыянальнае тэорыі гармоніі зрабілася тут вызначальным фактарам (Weber, 1958 b).

Разважаючы на тэму рацыяналізацыі культуры, Вэбэр шмат пазычыў з твораў Зімэля, найперш з ягонае "Філасофіі грошай" (1900), якая, з некалькіх пунктаў гледжання, была першым доследам культурнага грунту навачаснага капіталізму і крызісу яго эканамічнае сістэмы. Адрозна ад Вэбэра Зімэля не цікавіла гістарычная эвалюцыя буйных сацыяльных формаў, ягонае паняцце сацыяцыі ўперад вызначыла вывучэнне ім малых, малекулярных працэсаў, якія адбываюцца ў гэткіх істотных сацыяльных формах, як дыяда і супольная таямніца. Кола ягоных інтарэсаў было значна шырэйшае за кола зацікаўленняў іншых тагачасных сацыёлагаў: ён пісаў аб праблемах эстэтыкі, мастацтва і літаратуры (нарысы пра Рэмбрандта, Дантэ, Мікелянджэла, Стэфана Георга, Радэна, Гётэ), пра архітэктуру, будову чалавечага твару, значэнне моды ў культуры, залежнасць стылю мыслення ад жыцця ў горадзе (эсэ 1903 г. "Метраполія і ментальнасць"). Але найбольшым ягоным даробкам у сацыялогію культуры стала "Філасофія грошай", кніга, якая мела відавочны ўплыў на пазнейшыя даследзіны праблемаў рэіфікацыі і культуры Лукачам і сацыёлагамі франкфурцкае школы.

З аднаго боку, "Філасофія грошай" была адцягненым, пазагістарычным, "фенаменалагічным" аналізам сацыяльнага і культурнага значэння грошай у індустрыйным грамадстве. Зімэль добра ведаў працу Маркса і, мабыць, уважаў сваю кнігу за ўдакладненне і дадатак да "Капіталу", якая канструюе "новую гісторыю, глыбейшую за гістарычны матэрыялізм, бо вартасць тлумачэння інтэлектуальнае культуры з эканамічнага жыцця, як аднае з прычын, трэба захаваць, але адначасова тыя эка-

намічныя формы трэба разглядзець як прадукт глыбейшых за іх ацэнак і псіхалагічных ці нават метафізічных умоваў" (Simmel, 1978, с. 56). Вядома, аналіз культуры вымагаў адпаведных метадаў. Зімэль сцвярджаў, што культуру нельга звесці да эканамічнае сістэмы, што культура — "форма", у якой увасабляецца мэтанакіраванае сацыяльнае дзеянне. У сацыялогіі Зімэля рэальнасць уважалася за масу, якая не мае структуры, калі яе не арганізаваць у формы, бо калі досвед ёсць зместам формы, дык рэальнасць можна зразумець толькі дзякуючы таму, што Зімэль называе "істотнымі формамі". Формы парадкуюць сырую і бязладную яву. Такім чынам, свет ёсць татальнасцю формаў (мастацтва, навука, рэлігія), якія дапускаюць і разнастайнасць, і еднасць: без формаў былі б адно "нейтральныя зместы, што існуюць адначасова і поруч".

У "Філасофіі грошай" ён даследваў, якім чынам грашовая эканоміка ператварае культурныя формы ў вонкавыя аб'екты і парушае лучнасць асобы з грамадою. На думку Зімэля, культура ёсць спецыфічна людскай, асэнсаванай дзейнасцю суб'екта, бо "праз культывацыю аб'ектаў, гэта значыць праз наданне ім вартасці, большай за іх натуральную вартасць, мы ўзвышаем самі сябе... Удасканальваючы аб'екты, чалавек стварае іх ва ўласным уяўленні". Культура, як "звышнатуральнае ўзрастанне энергіі рэчаў, ёсць... увасабленнем такога сама ўзрастання *нашых* магчымасцяў". Тое, што Зімэль называе "трагедыяй навачаснае культуры", ёсць станам, калі развіццю навукі, тэхналогіі, мастацтва і пашырэнню ведаў спадарожнічае заняпад культуры індывіда. "Штодня і ва ўсе бакі, — пісаў ён, — шырыцца багацце аб'ектыўнае культуры, але чалавечы розум можа ўзбагачаць формы і змест уласнае эвалюцыі, адно адсоўваючыся як мага далей ад тае культуры..." Вынікам такога стану ёсць перамога аб'ектыўнае культуры над суб'ектыўнаю (Simmel, 1978, с. 446–448).

Такім чынам, культура, сістэма мэтаў чалавека і суб'ектыўных значэнняў, робіцца для асобы вонкавай. У нарысе пра ўрбанізацыю ён адзначыў "жудасную неадпаведнасць" неабмежаванай культуры, увасобленай у матэрыяльных рэчах, разуменню і ведам пра гэтую культуру асобы. Падобна да Фэргусана і Сміта, Зімэль лічыў падзел працы за фактар, што панізіў асобу да "велічыні, якой грэбуюць", здольнасці якой змяншае экспансія аб'ектыўнае культуры. Чалавек робіцца "звычайным шрубком у ненармальнай арганізацыі рэчаў і сілы, што выдзірае з ягоных рук увесь прагрэс, духоўнасць і вартасці, каб ператварыць іх з суб'ектыўных формаў у формы цалкам аб'ектыўнага жыцця" (Simmel, 1950, с. 422). Хоць культура навачаснага грамадства дае чалавеку шырэйшыя магчымасці (ён можа належаць да шмат якіх групаў і колаў, чаго не было ў перадындустрыйным грамадстве) — чалавек вызваляецца з-пад улады групы сваякоў або цэха, якая шкодзіць ягонай асабістасці,

але за гэты рух з дужа аднастайнае ў надзвычай разнастайную культуру чалавек плоціць немалы кошт. Зімэль распрацаваў дыялектычную тэорыю эвалюцыі грамадства, якая грунтавалася на дуалістычным паняцці сацыяцыі, адначасовым увасабленні згоды й звады, прывабнасці й адпору, любові й нянавісці.

Зімэль сфармуляваў тэзу, згодна з якой грамадскае развіццё спрыяе дэцэнтралізацыі культуры, калі няма сістэмы, якая б цалкам апанавала асобу: для чалавека навачаснае культуры ўласцівы ўдзел у шматлікіх грамадскіх колах, што, паводле Зімэля, ёсць найважнейшым знакам ягонага развіцця. Але калі навачаснае грамадства інстытуцыйна дэцэнтралізаванае, дык культура робіцца занадта рацыянальнаю і грошы з іх "бясколернасцю і абыякавасцю" ператвараюцца ў агульны назоўнік (у матэматычным значэнні слова) усіх каштоўнасцяў; у Новыя часы розум бясконца падлічвае, колькасныя вартасці перамаглі якасныя, свет замацаваны ў матэматычных формулах, дэгуманізаваны "нязменнымі й безасабовымі" раскладамі часу; спраўнасць, дакладнасць, разважнасць цалкам вызначаюць сутнасць культуры. Супярэчнасць паміж аб'ектыўнаю і суб'ектыўнаю культурамі зрабілася добра бачнаю разам з развіццём падзелу працы і грашовай эканомікі. У "Філасофіі грошай" Зімэль акрэсліў гэтую фрагментацыю і адчужэнне як вынік пэўнага гістарычнага працэсу, які ператварае аб'екты культуры, створаныя людзьмі і для людзей, у незалежныя рэчы — звонку яны выглядаюць гэтак, быццам "існуюць самі па сабе". Сучасны чалавек, пісаў ён, "у такой ступені атачаны нежывымі аб'ектамі, што паступова трапляе ў сітуацыю, калі мусіць даваць веры ідэі антыіндывідуалістычнага грамадскага ладу (г. зн. сацыялістычным ідэям)... аб'екты культуры хутка разгортваюцца ва ўзаемазалежны замкнёны свет, які мае значна больш пунктаў, дзе душа чалавека можа схаваць сваю волю і пачуцці". Праўдзіваю трагедыяй культуры ёсць, такім чынам, ператварэнне творчага суб'екта ў залежны аб'ект, прадуктаў культуры ў рэчы і паступовае выкасоўванне з яе мэтанакіраванага чалавечага дзеяння (Simmel, 1978, с. 296—297, 448—461).

Паводле Зімэля, развіццё культуры неадхільна прычыняецца як да аб'ектывацыі грамадскіх дачыненняў, якая ажыццяўляецца грашоваю эканомікай (дачыненні паміж людзьмі ў навачасным урбанізаваным грамадстве медыяваныя грашыма, з чаго вынікае функцыянальная дыстанцыя паміж індывідамі), так і да павелічэння адлучанасці людзей ад прадуктаў свае працы (дачыненні суб'екта з аб'ектам медыяваныя грашыма, гэта значыць таварнымі вартасцямі, што павялічвае духоўную дыстанцыю паміж суб'ектам і аб'ектамі). Зімэлевае паняцце "дыстанцыі" важнае ў ягонай агульнай тэорыі культуры, бо толькі стоячы ўбаку ад аб'ектаў культуры, чалавек увогуле можа зразумець рэальнасць. Такі сэнс надае дыстанцыі грашовая эканоміка, перадусім развітыя формы

капіталізму (прыкладам, крэдыт, які актуальна паніжае ролю асобы, робіць больш пільнай псіхалагічную патрэбу ў грашовым абмене). Развіццё культуры складаецца з неразвязальных супярэчнасцяў. Крыніцаю песімізму Зімэля было ўсведамленне ім таго, што рэалізацыя патэнцыялу асобы ў пэўнай ступені залежыць ад разрастання аб'ектыўнай культуры — узвышэнне культуры асобы з яе багатым нутраным жыццём ёсць вынікам рэіфікацыі, урэчаўлення самой культуры.

Зімэлеў аналіз наступстваў рацыяналізацыі эканомікі для культуры, паступовага апанавання грашыма ўсяго чыста грамадства азваўся ў Вэбэравай тэорыі навачаснасці. Адзначыўшы "бліскучы аналіз" Зімэлем духу капіталізму, Вэбэр сягнуў значна далей за яго, падмацаваўшы сваё вывучэнне рацыянальнасці параўнальнымі гістарычнымі даследзінамі. Калі ў аналізе Зімэля ўвага была засяроджаная на спосабе, якім асобныя людзі ўсведамляюць фрагментаваныя і хуткаплынныя падзеі штодзённага жыцця ва ўмовах дужа рацыяналізаванае культуры, то Вэбэр лічыў рацыяналізацыю шырокім сацыяльным працэсам, які адбываецца ў гістарычнай прасторы і часе.

Што ж Вэбэр уважаў за рацыянальнасць? Хоць ён ужываў той тэрмін даволі двухсэнсоўна — у ягоных творах ён мае шмат значэнняў, але выглядае, што найважнейшым з іх была практыка выкарыстання дакладных спосабаў падліку і сродкаў, прыдатных для дасягнення пэўных мэтаў. Рацыяналізаваная рэальнасць грунтуецца на разумным і метадычным дзеянні, вольным ад усялякае магіі. Вэбэр вылучыў юдаізм як рэлігійную крыніцу ўсходняе рацыянальнасці: яго базавыя паняцці рацыянальнай этыкі й свету, адкрытага для рацыянальнага дзеяння, былі пазней пазычаныя свецкім аскетызмам пратэстанцтва. Пратэстантызм з яго націскам на дысцыпліне, дэперсаналізацыі і калькуляцыі зрабіў рацыянальнай самую веру: збаўленне чалавека цяпер залежала ад безаблічнага Бога, а неспадзяваным наступствам тае пазіцыі было пашырэнне секулярызацыі ды "эмансіпацыя" свецкага жыцця. Рацыянальнасць цалкам апанавала асобныя сферы грамадскага жыцця: бізнес, навуку, палітыку і права. Такім чынам, працэс рацыяналізацыі разбурыў адзіную і згодную ідэалогію перадындустрыйнага грамадства, стварыўшы мноства ідэалогіяў і сістэмы вартасцяў, якія дамінуюць у навейшай плюралістычнай культуры. Працэс сусветнае гісторыі страціў сваё "магічнае значэнне" і зрабіўся толькі існаваннем, якое само па сабе не мае нейкага сэнсу. У навачаснай культуры пануе канкурэнцыя паміж рознымі "сістэмамі вартасцяў" — палітычнаю, эканамічнаю, інтэлектуальнаю/навуковаю і эстэтычнаю/эратычнаю (прыватная сфера), кожная з іх мае сваю логіку, структуру, пэўную ступень аўтаноміі. Апрача таго, працэс рацыяналізацыі зрабіў магчымым існаванне "дэцэнтра-

лізаванага свету", дзе няма дамінацыйнага светапогляду, або ідэалогіі, і грамадскага ладу, што дазваляе асобе мець уласнае меркаванне, вольнае ад уплыву дагматычнай рэлігіі.

Разважанні Вэбэра пра рацыянальнасць заўважна розняцца ад даволі вузкага і песімістычнага погляду Зімэля. Так сталася, бо Вэбэравая тэорыя рацыянальнасці ўвабрала перакананне Асветніцтва, што вартасці навукі, з'яднаныя з ідэямі сацыяльнае справядлівасці й роўнасці, павінны прывесці да вызвалення чалавека. Вэбэр назваў тую з'яву "падставовай рацыянальнасцю". Яна вызначае сацыяльны характар дзеяння, падпарадкаванага "абсалютным каштоўнасцям", ідэалам і мэтам. Але працэс рацыяналізацыі амбівалентны: падставовая рацыянальнасць у значнай ступені залежыць ад практычных патрабаванняў "фармальнае рацыянальнасці", ад улады сродкаў дзеяння над яго мэтамі, ад выкарыстання дакладнага падліку дзеля жыццёвых патрэбаў. Палітычныя партыі, установы культуры і адукацыі, адміністрацыйнае кіраванне ўрада — усё чыста робіцца рацыянальна сістэматызаванай спецыялізацыяй. Той працэс сведчыць пра перамогу машыны над незалежнаю асобай. "Жалезная клетка" навачаснасці аднойчы можа зрабіцца яваю, ідэалы бюракратыі могуць запанаваць некалі над ідэаламі жыцця (Gerth and Mills, 1948, c. 280—293).

Такім чынам, хоць арыентацыя чалавечага дзеяння на фармальную рацыянальнасць наканаваная, але ідэалы падставовай рацыянальнасці — свабода і незалежнасць асобы — не знікаюць. Паміж тымі дзвюма формамі рацыянальнасці захоўваецца сталая супярэчнасць, адбываецца змаганне паміж сацыяльным дзеяннем, абумоўленым "вобразам свету", які створаны ідэямі ды ідэаламі; і сацыяльным дзеяннем, якое мае на ўвазе фрагментаваныя, бюракратычныя ідэалы.

Сацыяльнае дзеянне і сацыяльная сістэма: Парэта

Вэбэр і Зімэль наноў замацавалі паняцце чыннага суб'екта ў сацыяльнай тэорыі, крытыкуючы халістычны, сістэмны падыход пазітывістычнага і дэтэрміністычнага сацыялагічнага эвалюцыянізму. Як мы бачылі, абодва даследнікі распрацоўвалі сацыялогію, якая вывучае штодзённыя паводзіны асобы, формы сацыяцыі і значэнне дзеяння ў кантэксце культуры. Сацыялогію Зімэля можна было б крытыкаваць за яго схільнасць да выкарыстання надта адцягненага і атамістычнага паняцця сацыяльнай структуры, Вэбэравае ж меркаванне пра дачыненні асобы з грамадою было больш гістарычным. Прасцей кажучы, Вэбэравую тэорыю сацыяльнага дзеяння не выпадае разглядаць асобна ад тэорыі сацыяльнае сістэмы. У ягоным даследванні пратэстанцтва роля дзеяча была акрэсленая на падставе ягоных дачыненняў з капіталізмам

як пэўнаю эканамічнаю сістэмай, аб'ектыўнаю формай як з гістарычнага, так і з сацыялагічнага гледзішча. Паняцці сацыяльнага дзеяння і сацыяльнае сістэмы спалучыліся ў сацыялогіі Вэбэра і суіснавалі ў стане плённае супярэчнасці. Сацыялагічны ж пазітывізм часта акрэсліваў сацыяльную сістэму ў тэрмінах арганіцызму, нібы нейкі наканаваны вонкавы прымус, які выходзіць з прыроджанай патрэбы людзей у парадку і раўнавазе. Тэорыя сацыяльнага дзеяння была больш аптымістычнаю дзякуючы паняццю дзеяча, спробе ўз'яднаць асэнсаваную чыннасць суб'екта з шырэйшым, аб'ектыўным сацыяльна-культурным цэлым. З тае прычыны сацыялогія Вэбэра і Зімэля была ў апазіцыі да пазнейшага халістычнага дэтэрмінізму амэрыканскіх функцыяналістаў, якія аддалі перавагу паняццю сістэмы, панізіўшы значэнне дзеяння.

Хоць паняцце сістэмы імпліцытна ўласцівае гістарычным і эмпірычным працам шмат каго з заснавальнікаў сучаснае сацыялогіі — Цёніса, Зімэля, Дзюркейма, Вэбэра, але менавіта італійскі сацыёлаг Вільфрэда Парэта (1848—1923), крытыкуючы пазітывізм, эвалюцыянізм, сацыяльны дарвінізм і асабліва марксізм, азначыў грамадства як сістэму. Сацыялогія Парэты была мяшанкаю з валюнтарызму й дэтэрмінізму, адмаўленнем гуманістычнай традыцыі сацыяльнае тэорыі (найперш Віко) на карысць песімістычнага і фаталістычнага паняцця наканаванае прыроды чалавека й канцэпцыі грамадства як прадукту *алагічнага* сацыяльнага дзеяння.

Парэта, які быў надзвычай супярэчлівай постаццю ў гісторыі сацыялогіі (Мусаліні прапанаваў яму некалі месца ў італійскім сенаце, ад якога ён, аднак, адмовіўся), пачаў інтэлектуальную кар'еру ў інжынернай справе, матэматыцы й прыродазнаўчых навуках, але пазней звярнуўся да эканомікі і сацыялогіі. У ягоных ранніх творах выявіўся ўплыў пазітывізму і сацыяльнага дарвінізму, дамешку якіх можна заўважыць і ў пазнейшых працах. Як і Дзюркейм, ён дбаў пра *факты*, а не пра метафізічныя тэорыі або адцягненыя дактрыны, якія мяшаюць факты з каштоўнасцямі. Ягоная праца "Сістэмы сацыялістаў" (1902) была паслядоўнаю і варожаю крытыкай марксізму, ухвалаю Марксавай сацыялагічнай тэорыі класаў і класавага канфлікту і адначасова адмаўленнем сцверджання Маркса, што ён заснаваў навуковы сацыялізм і навуковую тэорыю грамадства як сістэмы. У 1916 г. Парэта апублікаваў велічэзнае даследванне — "Трактат аб агульнай сацыялогіі", у якім насуперак тагачаснай сацыялогіі Дзюркейма і Вэбэра меў большы інтарэс да гісторыі грамадства і культуры ў часы, што папярэдзілі фармаванне індустрыйнага грамадства. На думку Парэты, гісторыю трэба латашыць, каб забяспечыць прыкладамі й довадамі пацверджанне шырэйшых, агульных тэарэмаў. У "Трактаце" Парэта спрэс дэманструе шляхоцкую пагарду да "правілаў сацыялагічнага метаду", падпіраючы свае канцэпцыі

адвольнымі ілюстрацыямі, выцягнутымі з іх гістарычнага кантэксту. "Трактату" бракуе эмпірычнага даследвання, адметных, рупліва пазбіраных і спарадкаваных сацыяльна-гістарычных дадзеных, што спалучылася з ягонаю пагардай да ўсяе папярэдняе сацыялогіі. Парэта адкінуў тэорыі поступу, сфармуляваныя ў XIX ст., збэсціў рацыяналізм філасофіі Асветніцтва, гуманістычную філасофію і масавую дэмакратыю. З палітычнымі тэорыямі накшталт марксізму ці лібералізму ён меў клопат толькі таму, што яны былі папулярныя і з тае прычыны вымагалі псіхалагічнага вытлумачэння. Варожасць Парэты да гуманізму і дэмакратыі вынікала з ягонага пераканання, што гістарычнае развіццё ёсць прадуктам дзейнасці "чынных мяншыняў", якія ўводзяць інстытуцыі, што дазваляюць ім панаваць над пасіўнай масаю.

Сацыялогія Парэты грунтавалася на двух базавых прынцыпах. Першым з іх было паняцце навукі як лагічна-эксперыментальнага выкарыстання метаду індукцыі, г. зн. навукі, якая грунтуецца на назіранні ды эксперыменце. Мэтаю сацыялогіі, пісаў ён, ёсць "адкрыццё тэорыяў, якія тлумачылі б факты, набытыя з досведу і назірання" (Pareto, 1963, с. 1511). Такім чынам, хоць Парэта і быў адным з першых сацыёлагаў, якія разважалі над праблемаю сацыяльнае мабільнасці, але довады, якія ён прапанаваў, каб пацвердзіць свае аргументы аб прычынах узнікнення і заняпаду сацыяльных групаў і грамадстваў, былі смеху вартыя й абстрактныя (сярод іншых рэчаў у "Трактаце" ён разважаў пра заняпад Рыма, Рэфармацыю, Венецыю XIII ст. і Германію XIX ст., Французскую рэвалюцыю 1789 г. і рух за агульнае выбарчае права ў Англіі). З гэтага боку Парэту быў бліжэй Конт, чымсьці Вэбэр або Дзюркейм.

Варта зазначыць, што хоць Парэта і крытыкаваў пазітывізм, але насуперак Вэбэру ён лічыў прыродазнаўчыя навукі грунтам сацыялогіі: вылучэнне практыкі як крыніцы дадзеных сацыялагічнага даследвання выкрэслівала з сацыялагічнага аналізу праблему інтэрпрэтацыі суб'ектыўнага значэння паводзінаў асобы. Сацыяльныя навукі, на думку Парэты, яшчэ не дасягнулі дакладнасці лагічна-эксперыментальнага метаду натуральных навук. Другім прынцыпам сацыялогіі Парэты было паняцце грамадства як сістэмы, ён усцяж падкрэсліваў неабходнасць аналізаваць грамадства як цэлае, аднак не як аб'ектыўныя сацыяльныя структуры або інстытуцыі, а болей як сінтэз мноства алагічных дзеянняў. У "Трактаце" і блізка не было эмпірычна-гістарычнага аналізу інстытуцыяў культуры ды іх дачыненняў з эканомікаю, які быў уласцівы, прыкладам, сацыялогіі Вэбэра. Парэта таксама не задаваў сабе клопату з выяўленнем пэўных працэсаў трансфармацыі, якія адбываюцца ў розных частках грамадскага цэлага. Зусім натуральна, што найважнейшым здабыткам Парэты было акрэсленне грамадства як сістэмы ў адцягненых, пазагістарычных і несацыялагічных тэрмінах. Паводле Парэ-

ты, грамадства ніколі не бывае дасканала з'ядналым цэлым, "бо патрэба ў аднастайнасці ў некаторых людзей надзвычай пільная, у іншых яна даволі пільная, яшчэ ў таго-сяго яна досыць кволая, а ў некаторых людзей яе ўвогуле няма". Іншымі словамі, грамадства — гэта прадукт псіхалагічных фактараў, выяўленне прыроджанай натуры чалавека (Pareto, 1963, с. 1727).

Парэта азначыў сацыялогію як вывучэнне алагічнага дзеяння, катэгорыі, якой сацыёлагі збольшага грэбавалі. Алагічнае дзеянне вызначаюць вартасці, перакананні, настроі асобы. Аналізуючы сацыяльную сістэму, ён найболей дбаў пра тыя складнікі, або часткі, што вызначаюць сутнасць грамадства. Індывідаў, ці дзеячаў, ён лічыў малекуламі сістэмы, іх учынкі залежаць ад асяроддзя, але яшчэ больш ад нутраных уласцівасцяў самой сістэмы: інтарэсаў, ведаў, "рэшткаў" і "вытворных". У Парэтавым "Трактаце" ўвага была засяроджаная пераважна на дзвюх апошніх. Сацыяльная сістэма дасягае раўнавагі праз размеркаванне рэшткаў і вытворных у цэлым грамадстве.

Што ж меў на ўвазе Парэта, ужываючы гэтыя тэрміны? Рэшткі, пісаў ён, "нагадваюць пэўныя інстынкты чалавека", але іх нельга блытаць з апошнімі: рэшткі ёсць праявамі настрояў і схільнасцяў, якія спрыяюць захаванню грамадства. Больш разнастайныя за рэшткі вытворныя дапамагаюць наблізіць тлумачэнні людзей да самых падзей, яны — рацыяналізацыі, якімі людзі карыстаюцца, каб патлумачыць уласныя паводзіны ці перакананні. Парэта вылучыў шэсць класаў рэшткаў: схільнасць да камбінацыі; згуртаванасць групы людзей; вонкавыя выяўленні настрояў, напрыклад рэлігійны экстаз; рэшткі сацыяльнасці, напрыклад сацыяльная герархія, самаахвярнасць, аскетызм; рэшткі інтэграванасці асобы ў грамадства, што абумоўліваюць дзеянне, скіраванае на аднаўленне страчанае інтэграванасці; і нарэшце, шосты клас — рэшткі полу. Гэтыя шэсць класаў далей былі падзеленыя на іншыя складнікі, але варта зазначыць, што Парэтава класіфікацыя была адвольная і цалкам разумовая. Прыкладам, Парэта ніяк не патлумачыў, чаму ён вылучыў шэсць групаў рэшткаў, а не дванаццаць ці яшчэ больш. Парэта таксама не паклапаціўся, каб пацвердзіць сваю канцэпцыю дэталёвым эмпірычным аналізам. Прыкладам, разважаючы пра клас IV, ён адзначыў:

Пачуццё герархіі як у падуладных, так і ва ўладароў можна пабачыць і ў жывёлы. Яно шырока распаўсюджанае ў чалавечых супольніцтвах... няма такога складанага грамадства, якое магло б без яго выжыць. Дачыненні ўладароў з падуладнымі змяняюць сваю форму, але яны не знікаюць у грамадствах, якія абвяшчаюць роўнасць усіх людзей. Пэўны кшталт дачаснага феадалізму ёсць правілам у такіх грамадствах, дзе статус пакрысе паніжаецца ад

палітыкаў наверсе да палітыкаў унізе сацыяльнай лесвіцы. Ніхто не аспрэчвае патрэбы ў герархіі, бо хоча дамагчыся, як у Італіі, гэтак і ў Францыі... без плячэй тутэйшага "гаспадара"... "улады" ў мастацтве, навуцы або грамадскай службе (Pareto, 1963, с. 686).

У "Трактаце" Парэты спрэс сустракаюцца гэткія банальнасці. Развагі пра размеркаванне рэшткаў у пэўным грамадстве ці класе ён пацвярджаў цытатамі з артыкулаў журналістаў і з літаратурных твораў — навейшых і класічных. Хоць, на думку Парэты, рэшткі можна даследваць, але ён ніколі не аналізаваў іх з гістарычнага гледзішча: Парэта меў пэўнасць, што яны прыроджаныя, гістарычныя ж змены — толькі бясконцы цыкл. Адкінуўшы эвалюцыйную тэорыю, Парэта бараніў тэорыю гістарычных цыклаў, зрабіўшы песімістычную выснову, што калі гістарычныя і сацыяльныя формы змяняюцца, дык прыроджаныя рысы грамадства застаюцца тымі ж. Гэтыя апошнія і ёсць рэшткамі. Размеркаванне ў людстве рэшткаў класа I і класа II, якія спрыяюць трываласці грамадства, і вызначае сацыяльную раўнавагу. Паводле Парэты, цыркуляцыя класаў залежыць ад стасунку рэшткаў класа I і класа II у эліце, перадусім ва "ўрадавым класе" (сярод людзей, якія бяруць удзел у дзейнасці пэўнай галіны ўлады).

Гісторыя, такім чынам, ёсць "могілкамі арыстакратыі", бо ўсе эліты няўхільна занепадаюць не толькі колькасна, але і "якасна, гэта значыць яны трацяць сваю энергію" праз змены "ў стасунку рэшткаў, які забяспечвае іхнае панаванне і захаванне ўлады". Эліты робяцца некампетэнтныя з прычыны назапашвання спадчыннага багацця і ўлады, гэты працэс перашкаджае вольнаму руху здольных людзей угару. Урадавы клас узнаўляецца дзякуючы ўзыходжанню знізу "найвыдатнейшых адзінак", у асобе якіх ніжэйшыя класы "набываюць рэшткі, прыдатныя для ажыццяўлення ўладных функцый, і досыць волі, каб ужыць сілу". Парэта азначыў той працэс як гістарычна наканаваны і натуральны:

Дзякуючы цыркуляцыі класаў урадавая эліта заўсёды ёсць ў стане павольнага і няспыннага пераўтварэння. Яна цячэ нібы рака, назаўтра яна не будзе гэткай, якой была сёння. Часам здараюцца раптоўныя і гвалтоўныя забурэнні. Гэта — разводдзе, рака выходзіць з берагоў. Пазней у новай урадавай эліце таксама пачынаюцца павольныя змены. Разводдзе мінула, рака зноў бруіць як звычайна (Pareto, 1963, с. 1430—1431).

Такім чынам, рэвалюцыі аднаўляюць ранейшую раўнавагу ў грамадстве і забягаюць яго татальнаму разбурэнню. Роля канфлікту і сілы вызначальная ў тых сітуацыях, калі класавая мабільнасць запавольваецца ці наагул спыняецца. Звычайна размеркаванне рэшткаў стварае ў грамадстве рухомую раўнавагу. Парэтавая канцэпцыя сацыяльнае сістэмы і яе трансфармацыі была надта падобная да меркавання Маркса, што

трываласць грамадства залежыць ад таго, ці ў стане панавальны клас увабраць у сябе найвыдатнейшых прадстаўнікоў ніжэйшых класаў. "Значна цяжэй скінуць урадавы клас, калі ён здольны ўбіраць бальшыню тых людзей з падлеглага класа, якія выяўляюць такія сама таленты і ўмеюць тое ж, што і асобы з урадавага класа, дый могуць, такім чынам, зрабіцца правадырамі (падлеглага класа)", бо "пазбаўлены лідэраў, талентаў, цалкам дэзарганізаваны падлеглы клас амаль ніколі не будзе мець моцы, каб перамагчы хоць які трывалы рэжым" (Pareto, 1963, с. 1516–1517). Такім чынам, панаванне Парэта азначыў як здатнасць кіраўнічага класа выкарыстоўваць навуку Мак'явэлі — часам гвалт, часам махлярства; Парэта не браў пад увагу асабістай згоды чалавека на падпарадкаванне, якая мела гэткае істотнае значэнне для Вэбэра.

Наагул клас, які хоча панаваць як мага даўжэй, мусіць спалучаць у сабе рэшткі класа I і класа II. Парэта вылучыў два тыпы людзей — ільвоў і лісаў, дзеянні каторых пераважаюць у палітыцы. Ільвы, як відаць з самога тэрміна, гатовыя ўжыць сілу дзеля дасягнення ўласнае мэты, ім больш уласцівыя рэшткі класа II: адданасць сям'і ды сваёй групе, салідарнасць і патрыятызм; лісы ж дзеюць кружным шляхам, ужываюць навацыі і розныя схемы, дасягаюць мэты хітрыкамі й штукарствам дзякуючы кантраляванню эканамічных і палітычных установаў грамадства. Лісы больш схільныя да захавання ўлады з дапамогаю ідэалогіі і прапаганды, картуючы і так, і гэтак розныя ідэі. Але рэшткі класа II больш істотныя. Парэта падкрэсліваў, што якраз яны "закладаюць падваліны грамадства і выхоўваюць ваяўнічы дух, які спрыяе ягонаму захаванню". Такім чынам, перавага рэшткаў класа II робіць абгрунтаванымі прэтэнзіі ніжэйшых класаў, што няўхільна перамагаюць урадавы клас лісаў, у якога рэшткі класа I мацнейшыя за рэшткі класа II. Таму кіраўнічы клас з цягам часу робіцца менш здатным да ўжывання сілы, і грамадства трапляе ў стан хісткае раўнавагі. Масавую дэмакратыю Новых часоў Парэта азначыў як форму грамадства, дзе ўрадавы клас мае "лішак рэшткаў класа I", але, "на жаль, яму бракуе рэшткаў класа II". Наступствам таго ёсць скрозь пашыранае хабарніцтва, "бесхрыбетны гуманізм", пагаршэнне характараў і з'яўленне "шанцу для тых людзей, якія маюць як волю, так і моц, каб скінуць сілаю цуглі кіраўнічага класа" (Pareto, 1963, с. 1824, 1556, 1797).

Цыркуляцыя класаў, такім чынам, — гэта ключ да разумення гісторыі цывілізацыі. Рэшткі й вытворныя, дзеля таго што яны ўвасабляюць дзеянне, даюць "энергію", якая спрыяе зменам у сацыяльнай сістэме. Таму грамадства вызначае той спосаб, якім яго разнастайныя элементы ўплываюць адзін на аднаго; а таксама спосаб, якім грамадства як сістэма, як цэлае ўплывае на свае часткі. Грамадствы не могуць утварыцца самі сабою, іх існаванне вызначаюць прыроджаныя рысы самой сацыяль-

най сістэмы. Таму змены пачынаюцца не звонку, а ўсярэдзіне складовых частак грамадскага цэлага. Калі пазітывісты акрэслілі грамадства як вынік аб'ектыўных дачыненняў паміж markings рознымі складнікамі, што механічна ўздзеюць адзін на аднаго, дык Парэта імкнуўся выявіць прыхаваныя рысы элементаў сацыяльнае сістэмы. Але ўсё ж сацыялогія Парэты была надта аднабаковая. Хоць рэшткі няроўна размяркоўваюцца сярод людзей, але іх надзвычай універсальныя і нязменныя рысы хутчэй ускладняюць, чым робяць больш зразумелаю структуру індустрыйнага грамадства. Парэта спрабаваў тлумачыць эканамічнае развіццё Германіі і Францыі пры канцы XIX ст. як вынік вельмі кволай супярэчнасці паміж рэшткамі класа I і класа II: цэлыя народы, цэлыя сацыяльныя класы ён аналізаваў на падставе адцягненай катэгорыі рэшткаў, складанасць структуры сацыяльных класаў і групаў, так выразна выяўленая ў сацыялогіі Зімэля, была спрошчана да важных сацыяльна-псіхалагічных фактараў. Сацыяльная тэорыя Парэты — хутчэй адцягненая філасофія гісторыі, што абняла ўсё чыста, чым сацыялагічнае тлумачэнне грамадства і пэўных гістарычных шляхоў яго развіцця. Багацце і разнастайнасць культуры былі падпарадкаваныя псіхалагічнай тэорыі суб'екта, у якой дзеянне пазбавілі ўласцівых яму сацыяльных і камунікацыйных рысаў. Яно апынулася пад уладаю дужа песімістычнага і дэтэрміністычнага паняцця сацыяльнае сістэмы.

Раздзел 6

САЦЫЯЛОГІЯ КЛАСА І ПАНАВАННЯ

Працы Дзюркейма, Вэбэра і Зімэля заклалі падваліны сацыялагічнае тэорыі. Аб'ектам даследвання тых сацыёлагаў было індустрыйнае грамадства, перадусім праблемы яго згуртаванасці, легітымнасці і дэмакратычнасці. Яны вывучалі канфлікты і супярэчнасці, якія паўстаюць у грамадзянскай супольнасці з прычыны бюракратызацыі, рацыяналізацыі, адчужэння і хуткіх сацыяльных зменаў, што адбываюцца пад час трансфармацыі перадындустрыйнай грамады ў буйное індустрыйнае, урбанізаванае грамадства. Яны аналізавалі эвалюцыю грамадства ў дыялектычных паняццях: з аднаго боку, ускладненне грамадства, незалежнасць асобы і багацце культуры; з другога — калектывізм, канфармізм і стэрыльная культура татальнага падліку. Грамадства разглядалі ў двух аспектах, сінхранічна і дыяхранічна, і тлумачылі яго як тое, што фармуецца адвольна на падставе вартасцяў і дзейнасці людзей. Вэбэр, Зімэль і ў меншай ступені Дзюркейм, вывучаючы грамадства як структуру і як працэс, што абыймае чынных суб'ектаў, даследвалі аб'ектыўныя, інстытуцыйныя падставы ўлады і панавання ў іх стасунку да асабістага дзеяння, учынку.

Хоць панаванне і яго сувязь з эканамічнымі й сацыяльнымі інстытуцыямі аналізавалі, маючы на ўвазе наступствы Французскай рэвалюцыі, яшчэ Сэн-Сымон і Алексіс дэ Таквіль (1805—1859), але менавіта Маркс быў першы, хто займаўся сістэматычным разважаннем і сацыялагічным аналізам панавання ў індустрыйным грамадстве. Некалькі адкрыццяў у сацыялогію грамадскага канфлікту, класавай структуры і размеркавання ўлады дадалі Конт і Спэнсэр. Але арганістычны эвалюцыянізм з яго клопатам пра сацыяльны парадак, згоду і раўнавагу не зважаў на ролю ўлады, канфлікту й ідэалогіі ў грамадскім жыцці (якое розніцца ад простага змагання за існаванне), маючы сацыяльны парадак або за непраблематычны (прыватныя інтарэсы абарочвае на паспалітае дабро "нябачная рука" рынкавай эканомікі), або за накінуты сілком (Контавая пазітывістычная царква). Зрух акцэнту з паняцця сацыяльнае дыферэнцыяцыі на паняцце падзелу працы ў Маркса, Дзюр-

кейма, Вэбэра і Зімэля прымусіў тых даследнікаў звярнуць увагу на процілегласць інтарэсаў людзей у індустрыйным грамадстве і нязгоду, якую правакуе падзел на класы.

Марксавая тэорыя панавання

Маркс не быў першым з мысляроў, хто паказаў класавую будову індустрыйнага грамадства і канфлікты, якія адбываюцца паміж панавальным і падпарадкаваным класамі. "Што я зрабіў новага, — пісаў ён, — дык гэта давёў: **1)** што існаванне класаў звязана толькі з пэўнымі гістарычнымі стадыямі развіцця вытворчасці, **2)** што з барацьбы класаў няўхільна паўстае дыктатура пралетарыяту, **3)** што сама тая дыктатура ёсць адно пераходам да скасавання ўсіх класаў і заснавання бяскласавага грамадства" (Marx and Engels, без даты, с. 86). У тых сцверджаннях (зробленых у прыватным лісце, які не было намеру хоць калі публікаваць) Маркс сфармуляваў дагматычны пастулят пра галоўную ролю дзяржавы ў пераходзе да сацыялізму. У "Камуністычным маніфесце" Маркс і Энгельс таксама азначылі навейшую дзяржаву як "камітэт, які кіруе ўсімі справамі буржуазіі", акрэсліўшы палітычную ўладу як "арганізаваную моц аднаго класа дзеля прыгнёту іншага". Тое меркаванне дапускала, што ўлада грунтуецца на кантраляванні эканамічных рэсурсаў і ёсць простым адлюстраваннем класавага інтарэсу. Класавае панаванне, такім чынам, — вынік супярэчнасцяў паміж класамі, якія вызначае іх няроўнасць з эканамічнага гледзішча; адначасова Маркс падкрэсліваў, што эканамічная няроўнасць і эксплуатацыя ўласцівыя ўсім спосабам вытворчасці, акрамя пляменнага камунізму, але толькі капіталізм ператварае ўсе грамадскія дачыненні ў эканамічныя. Напрыклад, у дакапіталістычным грамадстве дачыненні паміж прыгонным селянінам і феадалам ажыццяўляліся як на падставе іх асабістых стасункаў, так і на эканамічнай глебе. Улада феадалаў грунтавалася на прыгоне і васалітэце, на асабовых дачыненнях, "шматлікіх путах, што прывязвалі чалавека да яго "натуральных уладароў", якія знішчыў капіталізм, пакінуўшы толькі голы інтарэс, што яднае людзей. Маючы гэта на ўвазе, Маркс пісаў, што класавыя дачыненні пры капіталізме робяцца "спрошчанымі" і "абагульненымі", ■ ўлада засяроджваецца ў найважнейшых эканамічных і палітычных інстытуцыях.

Маркс вылучыў тры спосабы панавання: эканамічнае, сацыяльнае і палітычнае. Эканамічнае і сацыяльнае панаванне выяўляецца ў тым, якім чынам *капітал* вызначае функцыянаванне інстытуцыяў увогуле, тым часам палітычнае — якім спосабам дзяржава стварае і захоўвае легітымныя падставы ўлады буржуазіі. Хоць Маркс ніколі не ўжываў тэрмін "ідэалагічнае панаванне", але ён, здаецца, меў яго на ўвазе, калі

аналізаваў ідэалогію. Гэты спосаб панавання выяўляецца, на думку Маркса, найперш у патрэбе легітымацыі, пацверджання законнасці ўлады ў часы капіталізму, якая ўзнікае разам з фармаваннем дэмакратычных інстытуцыяў.

У "Капітале" Маркс акрэсліў капіталістычнае грамадства як сістэму, дзе капітал дзейнічае нібы незалежная сіла, а клас капіталістаў прыўлашчвае ўсю чыста дадатковую работу і яе прадукт ды замацоўвае, такім парадкам, "панаванне капіталу над працаю". Як і Сэн-Сымон, Маркс даводзіў, што палітычныя інстытуцыі ёсць адлюстраваннем базавага эканамічнага інтарэсу, а дачыненні паміж эканамічнымі й палітычнымі інстытуцыямі адпаведна ёсць цалкам функцыянальныя. Напрыклад, у "Камуністычным маніфесце" простая мадэль палітычнае ўлады як двухбаковых дачыненняў падмурку грамадства з яго надбудоваю была перароблена ў мадэль, у якой дзяржава — "палітычная супольнасць" — акрэсленая як ідэалагічная ўстанова, што пацвярджае і бароніць права прыватнае ўласнасці. Такім чынам, дзяржава ёсць класавай. Але ў пазнейшых гістарычных творах, асабліва тых, дзе ён аналізуе тагачасную гісторыю Англіі і Францыі, Маркс прапанаваў складанейшую мадэль улады, вылучаючы ў панавальным класе розныя часткі й сцвярджаючы, што апарат дзяржавы даволі часта кантралюе не буржуазія, а тая група, якую ён назваў "урадавым класам".

Аналізуючы брытанскую палітычную сістэму, Маркс даводзіў, што хоць партыя Торы застаецца часткаю арыстакратыі, але яна ажыццяўляе палітыку на карысць буржуазіі: "Уся арыстакратыя перакананая, што трэба кіраваць згодна з інтарэсамі буржуазіі, тым часам яна не можа дазволіць, каб апошняя сама бралася за тыя пытанні" (Marx and Engels, 1962, с.351—358). Панавальны клас складаецца з часткі, якая кіруе, і той, якая не бярэ ўдзелу ў кіраванні дзяржаваю: кіраўнічы — урадавы — клас ажыццяўляе ўладу з дапамогаю дзяржаўнага апарату на карысць дамінацыйнага ў эканоміцы класа, такога, напрыклад, як брытанская буржуазія XIX ст. Падобным спосабам і Энгельс акрэсліў нямецкае юнкерства (шляхту) як урадавы клас Германіі, якая зазнала індустрыялізацыю ды ператварылася ў навачаснае буржуазнае грамадства: канфлікт інтарэсаў узбежнае буржуазіі і пралетарыяту быў развязаны ўсталяваннем улады дзяржаўнага апарату над цэлым грамадствам.

У "Grundrisse" Маркс зазначыў, што адрозненні ўнутры класа захоўваюцца і ў эканоміцы: калі прыбытак ствараюць дзве адметныя формы даходу, то існаванне фінансавых ды індустрыйных капіталістаў "выяўляе не што іншае, адно той факт" (Marx, 1973). Панавальны клас, такім чынам, ніколі не бывае аднастайным, ён утварае сістэму розных і патэнцыйна канфліктных інтарэсаў. З тае прычыны паміж класаваю ула-

дай і эканамічным панаваннем няма простае залежнасці: улада ажыццяўляецца праз палітычныя інстытуцыі, што з рознаю хуткасцю развіваюцца з эканамічных фактараў і робяцца незалежнымі ад класавага інтарэсу.

Дзяржава і класавае панаванне

У некаторых з Марксавых твораў тэорыя панавання здаецца простай і непраблематычнай: улада ёсць адлюстраваннем у палітыцы эканамічнай структуры грамадства. Аднак калі аналізаваць тэорыю панавання, распрацаваную ў іншых ягоных творах, дык робіцца відавочнаю істотная розніца паміж палемічнымі кнігамі Маркса і ягонымі, так бы мовіць, больш навуковымі студыямі; апрача таго, трэба адрозніваць працы Маркса ад Энгельсавых.

Энгельс наагул трымаўся грубага рэдукцыянізму ў тэорыі панавання, а яго папулярныя падсумаванні марксізму накшталт “Анты-Дурынга” і “Сацыялізм: навуковы і ўтапічны” разам з яго гістарычнымі студыямі, прыкладам “Паходжанне сям'і, прыватнай уласнасці й дзяржавы”, мелі на мэце замацаваць погляды, выкладзеныя ў “Камуністычным маніфесце”. Варта зазначыць, што Марксавая тэорыя дзяржавы, абрыс якой ён зрабіў у ранніх творах (1841—1845), розніцца ад падыходу, выкладзенага ў “Камуністычным маніфесце”. У першых працах дзяржава азначаная як праява адчужэння, што грунтуецца на супярэчнасці паміж публічным і прыватным жыццём асобы, паспалітым і асабістым інтарэсам чалавека. У 1844 г. Маркс пісаў, што асацыяльнасць жыцця ў грамадзянскай супольнасці, эгаізм, які вынікае з прыватнае ўласнасці, гандлю й індустрыі, ёсць “натуральнай асновай” навачаснае дзяржавы. Яна, папраўдзе, не арганізацыйная форма, якую абавязкова прыўлашчвае буржуазны клас, каб бараніць свой інтарэс і ўласнасць, а інстытуцыя, якая развіваецца з прычыны адчужэння ў сацыяльных стасунках унутры грамадзянскае супольнасці.

Аднак найважнейшымі Марксавымі творамі, прысвечанымі дзяржаве, былі ягоныя гістарычныя студыі: “Васемнаццатага брумера Луі Банапарта” (1852), “Змаганне класаў у Францыі” (1858), а таксама аналіз падзеяў, звязаных з Парыжскаю камунаю (1871—1872). Спачатку ён хацеў зрабіць усебаковы аналіз капіталізму ў апошнім томе “Капіталу”, прысвечаным дзяржаве, але пайшоў з жыцця перад тым, як скончыў папярэдняе эканамічнае даследванне. Таму ў творах Маркса няма адзінае тэорыі дзяржавы або хоць нейкага аналізу дзяржаўнае сістэмы, які б выпадала параўноўваць з яго эканамічнаю тэорыяй. Хіба з тае прычыны вельмі лёгка адшукаць у ягоных творах колькі розных тэорыяў дзяржавы — ад канцэпцыі дзяржавы як улады класа ажно да паняц-

ця дзяржавы як незалежнай інстытуцыі. Дзеля таго трэба заўсёды мець на ўвазе, што Маркс не патрапіў стварыць досыць згоднай тэорыі капіталістычнага панавання, да якой лепей за ўсё падыходзіць, засяродзіўшы ўвагу на дзвюх узаемазалежных і адначасова супярэчлівых тэмах: па-першае, што вызваленню асобы спрыяе незалежная ад дзяржавы грамадзянская супольнасць; па-другое, што пасля скасавання капіталізму няўхільна адбываецца цэнтралізацыя дзяржаўнае ўлады.

У ранніх творах Маркс акрэсліў дзяржаву як асобную ад грамадзянскай супольнасці: дзяржава адлюстроўвае стан апошняй, таму зусім натуральна, што ён азначыў яе як "афіцыйнага прадстаўніка" грамадзянскае супольнасці. У эсэ "Пра юдэйскае пытанне" Маркс запазычыў Гегелевае паняцце грамадзянскае супольнасці і пісаў пра яе ўтварэнне як пра "здабытак Новых часоў", але крытыкаваў Гегеля, бо той азначыў дзяржаву як установу, што разам з бюракратыяй спрыяе згуртаванасці грамадства. Хоць Гегелевае паняцце грамадзянскае супольнасці паходзіла пераважна з працаў гісторыкаў і эканамістаў XVIII ст., але ён крытычна паставіўся да азначэння Эдамам Смітам грамадзянскае супольнасці як гарманічнай формы, дзе канфліктныя інтарэсы індывідаў узгадняе "нябачная рука". Гегель глядзеў на грамадзянскую супольнасць іначай. На ягоную думку, яна ахоплівае інстытуцыі, якія не могуць адвольна і самастойна ўсталяваць у грамадстве парадак і згоду. Некаторыя з тых ідэяў трапілі ў Марксавую тэорыю дзяржавы і грамадзянскае супольнасці: у ранніх кнігах Маркса работнікі былі азначаныя як клас, які церпіць найбольшае адчужэнне і апынуўся па-за грамадствам. Ягонае вяртанне ў грамадства можа адбыцца толькі ў выніку татальнай рэвалюцыі і, што сцвярджалася няяўна, дзякуючы дзейнасці дабрачыннай дзяржавы. У "Капітале" Маркс намаляваў іншы вобраз: клас індустрыйных работнікаў патрапіў стварыць уласныя інстытуцыі, якія выконваюць функцыю пасярэдніка ў яго дачыненнях з дзяржаваю, — дэмакратычна арганізаваныя ўстановы грамадзянскае супольнасці. Марксаў аналіз грамадскіх дачыненняў часоў капіталізму дапускаў, што работніцкі клас праз уласныя дэмакратычныя інстытуцыі здатны ствараць умовы для сацыялістычнае трансфармацыі.

Гэтак у мысленні Маркса выявіўся элемент анархізму — на карысць такога меркавання яскрава сведчыць ягоны твор, прысвечаны Парыжскай камуне. Ды ўсё ж найбольш уплывовая з Марксавых тэорыяў дзяржавы, так званы марксізм-ленінізм, паходзіць болей з кнігаў Энгельса, чым Маркса. Паводле яе, буржуазнае гаспадарства ёсць увасабленнем улады класа, наўзамен яму можа прыйсці толькі цэнтралізаваная сацыялістычная дзяржава. Энгельс недвухсэнсоўна сцвярджаў, што "апошняю інстанцыяй" ёсць эканоміка. На падставе такога рэдукцыянізму ён мусіў азначыць дзяржаву як увасабленне — у найчысцейшай

форме — "эканамічнае патрэбы ў класавым кантраляванні вытворчасці"; гістарычная эвалюцыя дзяржавы ёсць беспасярэднім вынікам дзейнасці эканамічных фактараў. Навачасная дзяржава, даводзіў ён, — установа, якую "буржуазнае грамадства прыўлашчыла, каб бараніць аб'ектыўныя ўмовы капіталістычнага спосабу вытворчасці ад замаху на іх як з боку работнікаў, так і асобных капіталістаў". Паводле Энгельса, дзяржава — толькі "капіталістычная машына, Дзяржава капіталістаў, дасканалае ўвасабленне ўсяго чыста нацыянальнага капіталу" (Marx and Engels, 1962, т. 2, с. 148—149). У той "апошняй інстанцыі" дзяржава выяўляе эканамічныя патрэбы класа, які кантралюе вытворчасць, у апараце прымусу дзеля захавання панавання таго класа.

З меркавання Энгельса вынікала, што ў часы капіталізму дзяржаву цалкам і свядома кантралюе панавальны ў эканоміцы клас. Таму палітычная сістэма не можа цешыцца з аўтаноміі, бо яна — толькі адлюстраванне пэўнага эканамічнага ладу. Падобныя да згаданых аргументы можна знайсці і ў Маркса, найперш у "Нямецкай ідэалогіі". Там гістарычная эвалюцыя навачаснае дзяржавы апісаная на падставе паняццяў падзелу працы і спосабу вытворчасці, асобных сфераў дзяржаўнага кіравання (права, войска, паліцыя, грамадская служба), утвораных з прычыны надзвычайнае спецыялізацыі працы, што дадае вагі нацыі, "зманлівай супольнасці", якая існуе, каб прыхаваць факт змагання паміж класамі ды канфлікт матэрыяльных інтарэсаў. "Дзяржава ёсць формай, у якой людзі, што належаць да кіраўнічага класа, замацоўваюць свой супольны інтарэс... [яна] пасярэднік у працэсе фармавання ўсіх інстытуцыяў грамадства, які надае ім палітычную форму" (Marx and Engels, 1964).

Але пры канцы 1840-х гг. Маркс яшчэ толькі меўся распрацаваць тэорыю сацыяльных зменаў, дадатковае вартасці ды эксплуатацыі, бо дэталёвага аналізу капіталізму вымагала ягоная мадэль канфлікту паміж двума класамі. Тая дыхатамічная мадэль класавай структуры і сацыяльнае фармацыі зазнала істотнае змены ў творах 1850—1860-х гг. Адной з найбольш заўважных тэндэнцыяў XIX ст., перадусім у развітых капіталістычных краінах, была цэнтралізацыя, да якой спрычыніўся капіталізм. Маркс дапасаваў тую тэндэнцыю да свае тэарэтычнае мадэлі. Ён даводзіў, што хоць папярэднія рэвалюцыі, прыкладам Французская, абвесцілі ідэалы свабоды і дэмакратыі насуперак ранейшай аўтарытарнай уладзе, але іх актуальным вынікам заўсёды было "ўдасканаленне" дзяржавы. Цэнтралізаваная дзяржаўная машына ўпершыню ўзнікла ў часы абсалютнае манархіі "як зброя новага грамадства ў яго змаганні за вызваленне ад феадалізму", і хоць Французская рэвалюцыя спрычынілася да стварэння адзінае нацыі як умовы развіцця буржуазнага грамадства, вынікам такога развіцця магло быць адно па-

шырэнне ўлады тае інстытуцыі, якая пярэчыла ідэалам 1789 г., — свабодзе і лібералізму (Marx and Engels, 1971, с. 149). У гады паміж апублікаваннем "Камуністычнага маніфеста" і твораў, прысвечаных аналізу паразы Парыжскае камуны Маркс пакрысе пазбаўляўся таго рэдукцыяністычнага погляду, прынятага ў "Маніфесце", з яго прыхаваным дапушчэннем, што пад час сацыялістычнай рэвалюцыі клас работнікаў мусіць толькі прыўлашчыць цяперашнюю дзяржаўную машыну і скарыстаць яе дзеля перабудовы грамадства. У прадмове да нямецкага выдання "Маніфеста" 1872 г. зрабіліся больш відавочнымі дзве значныя змены ў падыходзе Маркса:

1. Шпаркае развіццё работніцкага руху ў выніку хуткае экспансіі капіталізму стварыла магчымасць дэмакратычных зменаў грамадзянскае супольнасці на падставе ўласных інстытуцыяў работніцкага класа.

2. Дзеля цэнтралізацыі капіталізму як эканамічнае сістэмы дзяржава таксама робіцца так цэнтралізаванай, што заданнем сацыялістычнай рэвалюцыі ёсць не рэфармаванне дзяржавы, а яе скасаванне: "Работніцкі клас не можа проста прыўлашчыць ужо гатовую дзяржаўную машыну (як гэта раней рабілі розныя хаўрусы, што здабылі ўладу) і скарыстаць яе дзеля ажыццяўлення сваіх мэтаў" (Marx and Engels, 1971, с. 270).

Варожасць Маркса да дзяржавы зрабілася татальнаю: у кнігах пра Парыжскую камуну ён пісаў пра цэнтралізаваную дзяржаўную машыну навачаснага грамадства, што яна заціскае "жывую грамадзянскую супольнасць нібы змяя", што яна — "скула на грамадзянскай супольнасці", "неэфектыўная і зламысная", "пачвара", якую трэба "знішчыць" (Marx and Engels, 1971, с. 149—170, 202—203). Калі ў "Камуністычным маніфесце" і "Звароце да Камуністычнай лігі" (1850) Маркс пісаў, што сацыялізм абавязкова прывядзе да яшчэ большай цэнтралізацыі, дык гэтым разам ён ужо бараніў дэцэнтралізаваны пераход да сацыялізму.

Згаданыя палітычныя меркаванні былі звязаныя з тэарэтычным аналізам дзяржавы як асобнай ад грамадзянскае супольнасці ўстановы, якая ў значнай ступені не залежыць ад панавальнага класа, але абавязкова з ім злучаная. Буржуазія мусіць рабіць дзяржаву больш цэнтралізаванаю, каб спрыяць поступу капіталізму (бо дзяржава павінна дбаць пра камунікацыі, адукацыю, нагляд за цэнамі, замежны гандаль і права), але дзеля таго што "рэальнае жыццё" буржуазіі адбываецца болей у грамадзянскай, чым у палітычнай супольнасці, дзяржава ёсць заўсёды штосьці большае, чым просты агент таго класа. Гэты аспект Марксавай тэорыі панавання найлепей відаць у яготым аналізе банапартызму: у 1851 г. Банапарт скасаваў парламентарныя інстытуцыі французскае буржуазіі, арыштаваў дэпутатаў, дэпартаваў сацыялістаў і рэспубліканцаў, забараніў свабоднае слова і друк, і ўсё дзеля таго, каб

абараніць інтарэс буржуазіі перад сацыялізмам. Буржуазны клас складаўся з дзвюх вялікіх частак — заможных паноў і фінансавай ды індустрыйнай буржуазіі; падзел усярэдзіне класа перашкодзіў, аднак, фармаванню незалежнай і салідарнай класавай свядомасці панавальнай буржуазіі. Маркс імкнуўся давесці, што дзяржава не просты вынік дзейнасці сацыяльных сілаў, бо яна існуе асобна ад грамадства: за часамі Банапарта II, пісаў Маркс, здавалася, што дзяржава "мае зрабіцца зусім незалежнаю", таму ўсе класы "ўкленчылі яшчэ да таго, як пачулі стрэлы". Выканаўчая ўлада ахапіла шырокі пласт людзей, колькасць урадоўцаў сягнула амаль паўмільёна, Маркс пісаў пра тую бюракратычную дзяржаўную машыну як пра "жудаснае паразітычнае цела, якое аблытала французскае грамадства бы сетка і не давала яму дыхаць". Улада дзяржавы сягала "значна далей за ўладу грамадства". Такі спосаб панавання паўстаў з гістарычных прычын, тады, "калі пралетарыят быў непадрыхтаваны (ці няздатны), а буржуазія страціла здольнасць кіраваць нацыяй" (Marx and Engels, 1962, т. 2, с. 331—332). Маркс лічыў: калі няма аднаго класа, які ажыццяўляе сацыяльнае і палітычнае панаванне, дык дзяржава пачынае дзейнічаць як пасярэднік:

Буржуазія згаджаецца, што яе інтарэсы вымагаюць, каб яе абаранілі ад наступстваў ейнага панавання; гэта значыць: дзеля захавання спакою ў краіне найперш трэба даць спакой яе буржуазнаму парламенту; гэта значыць: дзеля захавання непарушнасці яе сацыяльнае ўлады яе палітычная ўлада мусіць быць скасаваная; гэта значыць, што асобны буржуа можа працягваць эксплуатаваць іншыя класы і беспурботна цешыцца з маёмасці, сям'і, рэлігіі ды парадку толькі пры ўмове, што ягоны клас разам з іншымі будзе ператвораны ў палітычнае нішто; гэта значыць: дзеля таго каб ўратаваць свае грошы, ён мае пазбыцца кароны (Marx and Engels, 1962, т. 2, с. 288).

Зусім іначай Маркс аналізаваў падзеі часоў Парыжскае камуны, каб давесці, што інстытуцыі, створаныя адвольна, дзякуючы арганізацыі работніцкага класа скіраваныя супраць буржуазіі і ёсць адзінай сапраўднай альтэрнатывай цэнтралізацыі навачаснага грамадства. На яго думку, Парыжская камуна была формаю сапраўднага палітычнага вызвалення пралетарыяту, беспасярэдняю дэмакратыяй, для якой характэрныя скасаванне палітычнага прадстаўніцтва, паспалітае рушанне (фармаванне войска з ахвотных) і стварэнне міліцыі, "забіранне ўлады грамадствам, калі яго жывыя сілы, просты люд, прыходзяць на замену тым, што кантралявалі ды прыгняталі яго". Камуна была "добраю весткаю" пра новы тып грамадства, дзе "людзі будуць дзейнічаць самі і дзеля сябе". Толькі работніцкі клас мог вынайсці ды ажыццявіць ідэю Камуны — рады працаўнікоў (Marx and Engels, 1971, с. 153).

Але Маркс дужа крытычна паставіўся да палітыкі, якую праводзіла Камуна. Ён пісаў пра адсутнасць у яе сацыялістычнага кіраўніцтва і адзінай сацыялістычнай ідэалогіі; Камуна не была сацыялістычнаю, дый "не магла гэткай быць". Наступныя генерацыі марксістаў зрабілі выснову, што пасяховая пралетарская рэвалюцыя патрабуе нечага большага за простае самакіраванне работніцкага класа, а менавіта добра арганізаванай рэвалюцыйнай палітычнай партыі, Марксавай тэорыі і цэнтралізаванага сацыялістычнага кіраўніцтва. Глыбейшы аналіз Марксавых твораў, прысвечаных Камуне, выяўляе, аднак, наступнае: хоць ён меркаваў, што падзеі 1871 г. скончыліся паразаю праз кепскае кіраванне, але лічыў Камуну знакам змагання супраць дзяржавы і цэнтралізацыі грамадства, за незалежнасць грамадзянскае супольнасці.

Аднак творам Маркса наагул — ад філасофскай крытыкі аўтарытарнай Гегелевай тэорыі дзяржавы ажно да ягонага варожага стаўлення да анархічнага разумення дзяржавы Бакуніным як прычыны ўсіх чыста праблемаў капіталістычнага грамадства — была ўласцівая апазіцыя ліберальным і дэмакратычным настроям: дзяржава, на ягоную думку, ёсць "адчужаная сацыяльная ўлада", якая апанавала грамадства, аўтарытарная, цэнтралізаваная структура, што складае істотны элемент грамадскае сістэмы. Дэмакратызацыя палітыкі ў часы Камуны (абранне на дзяржаўныя пасады, права на адкліканне выбарных і роўнасць заробнае платы) была акрэсленая Марксам як частка працэсу, што мае скіраваць у адваротны бок гістарычную тэндэнцыю, да якой спрычыніліся папярэднія рэвалюцыі, што зрабіла дзяржаву з яе апаратам кантролю вышэйшаю за грамадзянскую супольнасць. Але ў творах накшталт "Нямецкай ідэалогіі", "Камуністычнага маніфесту" і "Звароту да Камуністычнай лігі" Маркс падкрэсліваў, што дзяржава, якая гістарычна грунтуецца на падзеле працы, класавых інтарэсах і канфліктах, ёсць узапраўды "афіцыйным выяўленнем супярэчнасцяў у грамадзянскай супольнасці". Напрыклад, пад час трансфармацыі капіталізму ў сацыялізм будзе патрэба ў яшчэ большай, чым цяпер, цэнтралізацыі. Вельмі падобную да той пазіцыю ён абраў, крытыкуючы праграму нямецкай сацыял-дэмакратычнай партыі — Гоцкую праграму 1875 г. Маркс з пагардаю адкінуў ідэю "вольнае дзяржавы", даводзячы, што праблемай ёсць вызначэнне сацыяльных функцыяў дзяржавы ў сацыялістычным грамадстве, падобных да яе функцыяў у грамадстве капіталістычным. У той і блізкіх да яе працах дзяржава была выразна акрэсленая як класавая прылада, як інтэгральная частка грамадства: у часы сацыялізму дзяржава як дыктатура пралетарыяту павінна панаваць над грамадзянскаю супольнасцю і знікне адно тады, як станецца камунізм. Дзяржава і яе органы прымусу, такім чынам, маюць захавацца на даўжэйшы час у грамадстве. Толькі набыўшы досвед Парыжскае камуны,

Маркс пачаў змяняць свае погляды і не зусім пэўна сцвярджаць, што дзяржава варожа ставіцца да грамадства, падкрэсліваючы, што апошняе мае забраць і скасаваць асобныя ўстановы палітычнае супольнасці ды павярнуць, такім чынам, гістарычную тэндэнцыю цэнтралізацыі ў адваротны бок.

Але такі радыкальны лібералізм не быў належным чынам акрэслены ў ягоных творах. Як Маркс, так і Энгельс лічылі панаванне і цэнтралізацыю капіталу за сур'ёзную праблему, але ўважалі яе болей за "дэспатыю капіталу", чым дэспатыю дзяржавы. Такая пазіцыя выявілася найперш у Энгельсавым артыкуле "Пра ўладу" (1872), напісаным супраць анархічнага сацыялізму, дзе ён відавочна адмаўляў дэцэнтралізаваныя, дэмакратычныя формы ўлады. "Жаданне скасаваць уладу ў буйной індустрыі, — пісаў ён, — ёсць усё адно што жаданне скасаваць саму індустрыю, знішчыць механічны варштат, каб вярнуцца да калаўрота". Існаванне буйной індустрыі і развіццё грамадства немагчымыя без улады: Энгельс даводзіў, што ўлада ані добрая, ані благая, яна проста адпавядае пэўнаму стану грамадства. Сацыялізм мае ператварыць палітычныя функцыі дзяржавы "ў адміністрацыйныя функцыі вартавога сапраўдных інтарэсаў грамадства". Энгельсавае меркаванне апраўдвала цэнтралізацыю індустрыйнага грамадства: улада сілком накінутая грамадзянскай супольнасці і не можа зноў вярнуцца ў акрэсленыя інстытуцыйныя межы (Marx and Engels, 1962, т. 2, с. 636—639).

Тэорыя класа: Вэбэр

Ні Маркс, ні Вэбэр не прапанавалі ўсебаковае тэорыі сацыяльнай стратыфікацыі. Але сціслыя разважанні Вэбэра пра стратыфікацыю як "шматвымерную структуру", што ахоплівае сацыяльны клас, статус і партыю, сталіся найважнейшаю крыніцаю сучаснай сацыяльнай тэорыі.

Вэбэравае тлумачэнне тэорыі Маркса грунтавалася на тагачасным поглядзе на марксізм як на форму эканамічнага дэтэрмінізму. Зрэшты, Вэбэр прыняў тлумачэнне, якое пашыралі самі марксісты, прыкладам Каўцкі, што ў тэорыі цалкам падпарадкавалі палітыку эканоміцы. Вэбэр, насуперак ім, сцвярджаў: палітычнае ёсць хутчэй актыўны і незалежны, чым нейкі вытворны фактар, які грае найважнейшую ролю ў фармаванні навачаснага грамадства. Ён адкінуў Марксаў аналіз капіталізму як сістэмы, збудаванай з супярэчнасцяў паміж класамі ды іх змагання, азначыўшы капіталізм як рацыянальны спосаб арганізацыі, што розніць яго ад папярэдніх формаў грамадскага ладу. Акцэнт на незалежнасці палітыкі ад эканомікі і на перавазе рацыянальнасці ў часы капіталізму вымушаў Вэбэра адмаўляць Марксаву тэорыю дзяржавы

як спосабу класавага панавання. Але перад тым як аналізаваць Вэбэравую тэорыю панавання, вельмі важна зрабіць абрыс яго поглядаў на клас і ўладу ўвогуле.

Здавалася б, Вэбэр пераймаў Маркса: уласнасць ці яе адсутнасць ёсць "асноўнаю характарыстыкаю якой-колечы класавай сітуацыі", фактарам, які вызначае "недвухсэнсоўны эканамічны інтарэс" класа. Але "класавая сітуацыя" розніцца "залежна ад тых паслугаў, якія асоба прапануе на рынку". Тут Вэбэр збочыў з Марксавае сцежкі, падкрэсліўшы, што спрыт таксама можа быць формаю ўласнасці, якая стварае дыферэнцыяцыю унутры класа; прапанаваныя паслугі розняцца "залежна ад таго, што гэта за паслугі і якім чынам яны спажываюцца". Якраз "выбар" месца ў структуры рынку Вэбэр акрэсліў як "найважнейшы чыннік, які вызначае ў вялікай ступені лёс кожнае асобы". З гэтага боку класавая сітуацыя ёсць выключна "рынкавай сітуацыяй". Вэбэр, калі пісаў пра Марксавае разважанне праблемы класа, зазначыў, што "яно гэтак зарыентаванае, каб мець справу з адзіным класам, без увагі на розніцу ў спрыце ягоных прадстаўнікоў". Таму сам Вэбэр вылучыў "уласніцкія класы", якія маюць рэнту з зямлі, капальняў, прадпрыемстваў, і "набытковыя класы", "тыповых бізнесоўцаў", якія прапануюць паслугі на рынку, прыкладам банкіры і фінансісты, ■ таксама людзі "вольных прафесіяў", якія цешацца з упрывілеяванае пазіцыі на рынку дзякуючы сваім здольнасцям ды ўменню. Вэбэр акрэсліў згаданыя групы як "дадатна ўпрывілеяваныя", параўноўваючы іх рынкавую сітуацыю з "адмоўна ўпрывілеяванымі" групамі, як, напрыклад, найманыя работнікі, якія не маюць ані ўласнасці, ані пэўных уменняў. Паводле Вэбэра, класы заўсёды выразна дыферэнцаваныя ўнутры і кожны ахоплівае пэўную колькасць групаў з супярэчлівымі інтарэсамі і ніколі не бывае адналітым. Ён даводзіў, што асноўнаю тэндэнцыяй пры капіталізме ёсць разрастанне "набытковых класаў" і як вынік — большая разнастайнасць структуры грамадства, што наўпрост залежыць ад роўню адукацыі.

Сістэма плюралістычнае стратыфікацыі, такім чынам, развіваецца, калі ўлучае ў сябе дыферэнцыяваную структуру панавальнага, сярэдняга і работніцкага класаў. Вэбэр акрэсліў стратыфікацыю навачаснага капіталізму як сістэму, што складаецца з работніцкага класа, дробнай буржуазіі, "інтэлігенцыі" (катэгорыя, якая не мае ўласнасці, але яе становішча ў грамадстве залежыць ад тэхнічнай спрактыкаванасці, як у інжынераў, урадоўцаў ды іншых работнікаў, якія належаць да так званых "белых каўняроў") і, нарэшце, класа, які мае "ўпрывілеяванае становішча дзякуючы ўласнасці ды адукацыі" (бізнесоўцы і г. д.). Калі ўзяць пад увагу тую складаную сістэму стратыфікацыі, дык робіцца зразумелым, што класавая свядомасць не залежыць проста ад класавай сітуацыі, як меркаваў Маркс. Клас ёсць найважнейшым чыннікам у

фармаванні свядомасці асобы, ён рознымі шляхамі ўплывае на "жыццёвыя шанцы" асобных людзей, але так званы "эканамічны і класавы інтарэс" не стварае аўтаматычна нейкую адзіную класавую свядомасць. Вэбэр адмаўляў гістарычную залежнасць класа ад сацыяльных зменаў, [redacted] таксама канцэпцыю наканаваных, аб'ектыўных законаў эвалюцыі грамадства. З тае прычыны свядомасць трывала ўбудаваная ў сучаснасць, у пэўную рынкавую сітуацыю, і зусім натуральна, што з сацыялогіі Вэбэра былі выкасаваныя такія паняцці, як "клас-для-сябе" (клас, які цалкам усвядоміў свой гістарычны інтарэс).

Сацыяльную стратыфікацыю, на думку Вэбэра, яшчэ больш ускладняе існаванне "статусных групаў". Вэбэр аддзяляў класы ад такіх групаў, даводзячы, што статус розніцца ад класавае сітуацыі "пэўнай, станоўчай ці адмоўнай, ацэнкай грамадскай годнасці асобы". Класавая сітуацыя залежыць ад рынку, статус жа — ад ацэнкі іншымі людзьмі сацыяльнага становішча асобы, яе або паважаюць, або ёю грэбуюць. Статуснай групе ўласцівы "адметны стыль жыцця", ён прадбачыць пэўную дыстанцыю з іншымі людзьмі ды выключнасць, адмаўленне заможнасці як абавязковае ўмовы ўдзелу ў такой групе, абавязак трымацца пэўнага стылю неўтылітарнага спажывання. З тых прычынаў статусная група падобная да з'яднанага сацыяльнага класа: "Крыху спрашчаючы, можна, такім чынам, казаць, што стратыфікацыя "класаў" залежыць ад іх дачынення да вытворчасці і ад спосабу набыцця імі дабротаў; тым часам падзел "статусных групаў" грунтуецца на прынцыпах *спажывання* іх прадстаўнікамі дабротаў, яны рэпрэзентуюць пэўныя "стылі жыцця". Вядома, паміж статуснымі групамі ды ўласнасцю існуе трывалая залежнасць, з гэтага боку клас і статус пэўным чынам злучаныя адзін з адным: уплывовы з эканамічнага гледзішча клас у наступных пакаленнях ператвараецца ў статусную групу. Як людзі з уласнасцю, так і тыя, хто яе не мае, могуць належаць да той жа статуснай групы; такім чынам, эканамічна заняпалыя групы ўсё ж маюць значны ўплыў на грамадства. Вэбэр меркаваў, што клас і статус — два розныя спосабы арганізацыі сацыяльных групаў. Хоць яны ўзаемазалежныя, але разам з тым яны прэзентуюць сістэмы стратыфікацыі, якія спаборнічаюць паміж сабою і пэўным чынам вызначаюць размеркаванне ўлады ў грамадстве. Улада ж не стварае асобнага вымярэння ў сістэме стратыфікацыі: толькі класы, статусныя групы і палітычныя партыі ёсць формамі "размеркавання ўлады ў супольніцтве" (Weber, 1964, с. 424—429; Gerth and Mills, 1948, с. 180—195).

Плюралістычная Вэбэравая мадэль сацыяльнай стратыфікацыі дапускала існаванне моцнай грамадзянскай супольнасці. Напрыклад, улада ёсць выяўленнем разбежнасці інтарэсаў унутры грамадзянскай супольнасці, разам з тым уладу і клас нельга падпарадкоўваць экана-

мічным чыннікам або разглядаць палітычныя партыі як простае ўвасабленне класавага інтарэсу. Прынцып аўтаноміі дапамагаў Вэбэру падкрэсліць адасобленасць ад дзяржавы і бюракратыі ўстановаў, звязаных з класам, статусам і ўладаю. На думку Вэбэра, грамадзянская супольнасць — жывы арганізм: з тэарэтычнага гледзішча партыі могуць быць партыямі класаў або групаў, але дзеля складанасці індустрыйнага грамадства яны больш падобныя да "мяшаных тыпаў". Вэбэравая тэорыя сацыяльнай стратыфікацыі як плюралістычнай структуры касавала канфлікт сацыяльных інтарэсаў і сцвярджала прынцып плыннага, рухомага і вольнага фармавання грамадства. Але як і ў Маркса, у ягонай канцэпцыі была супярэчнасць паміж вышэйзгаданымі меркаваннямі і Вэбэравым усведамленнем працэсу цэнтралізацыі індустрыйнага грамадства.

Капіталізм, бюракратыя і дэмакратыя: Вэбэравая тэорыя панавання

На працягу ўсяго жыцця Вэбэр падкрэсліваў патрэбу ў моцнай нацыянальнай дзяржаве, яе суверэнітэце ў сацыяльнай і палітычнай сферах. У раннім даследванні ўмоваў земляробства ва Ўсходняй Нямеччыне ён адзначыў праблемы, да якіх спрычынілася пранікненне польскіх парабкаў на тэрыторыю Германіі, што стварыла патэнцыйную пагрозу нямецкай культуры. Пры канцы XIX ст. Германія стала магутнай цэнтралізаванай дзяржавай з адметнай нацыянальнай культураю. Яе палітычная інтэграцыя адбылася пад час першай хвалі індустрыялізацыі, і Вэбэр падкрэсліваў, што калі немцы напраўду маюць зрабіцца навачаснай індустрыйнай нацыяй, дык могуць ажыццявіць гэта толькі праз кіраўніцтва новых палітычных лідэраў. Юнкерскі клас да тае пары кантраляваў вялікую частку палітычнага жыцця краіны, але, згодна з тэрміналогіяй Вэбэра, ён быў "збежным класам", няздольным забяспечыць належнае дынамічнае кіраванне краінай. Што да індустрыйнае буржуазіі, дык Вэбэр лічыў той клас занадта абачлівым і апалітычным, цалкам падпарадкаваным юнкерам. Клас індустрыйных работнікаў таксама быў няздатны да кіравання з прычыны свае палітычнае нясталасці: да ягоных лідэраў з сацыял-дэмакратычнай партыі ставіліся з пагардаю і ўважалі за неспрактыкаваных журналістаў. Вэбэр лічыў, што сталы з палітычнага гледзішча клас мусіць адмовіцца ад уласнага інтарэсу на карысць палітычнага інтарэсу германскай нацыі.

Што да праблемы ўлады, то Вэбэр быў перакананы, што ўсе навачасныя дзяржавы вымагаюць такой сістэмы панавання, калі адны асобы кіруюць іншымі. Таму ён адкінуў палітычныя тэорыі, якія лічыў утапічнымі, напрыклад канцэпцыю беспасярэдняе дэмакратыі (ён пра-

аналізаваў прыклад Саветаў у эсэ “Парламент і ўрад у рэканструяванай Германіі”, напісаным у 1918 г.), даводзячы, што ў навачасным складаным грамадстве гэткая дэмакратыя немагчымая з тэхнічных прычынаў. Вэбэр бачыў пашырэнне дэмакратычных правоў у Новыя часы, але меркаваў, што працэс дэмакратызацыі адначасова спрыяе ўмацаванню бюракратыі і цэнтралізацыі ўлады, якая абапіраецца на рацыянальныя нормы бюракратычнага дзяржаўнага апарату. У навачасным грамадстве характар адміністрацыйных функцыяў вызначае памер арганізацыі: кіраванне буйнымі ўстановамі цалкам розніцца ад персаналізаваных стасункаў у малых таварыствах; адміністрацыйнае кіраванне шырыцца, бо спрактыкаваныя і дасведчаныя людзі маюць перавагу (з тэхнічнага гледзішча) у здзяйсненні складаных заданняў. Вэбэравая тэорыя дэмакратыі не ўвабрала яе класічнай дактрыны, якая грунтавалася на паняцці суверэнітэту народа. У лісце да Робэрта Міхельса, які ў кнізе “Палітычныя партыі” (1911) прапанаваў падобныя да Вэбэравых аргументы наконт сутнасці арганізацыі, ён пісаў: “Які ж вы рахманы чалавек, калі дасюль трывалі? Такія паняцці, як “воля народа”, сапраўдная воля народа, на маю думку, ужо даўно не існуюць; яны — зман. Кожная ідэя, якая мае на мэце скасаваць панаванне чалавека над іншым чалавекам, “утопія” (Mommsen, 1974, с. 87).

Адным з найважнейшых аргументаў Вэбэра было тое, што стварэнне навачасных палітычных партыяў і само развіццё дэмакратыі спрыяе большай бюракратызацыі, якая аслабляе ініцыятыву індывіда і звужвае абсяг ягонае дзейнасці. Ідэалагічнае абгрунтаванне Вэбэрам патрэбы ў моцнай нямецкай дзяржаве і яго закіды на адрас “масавай” дэмакратыі вынікалі проста з яго сацыялагічных студыяў бюракратыі, легальна-рацыянальнае формы панавання, з якой, на ягоную думку, выкраслены ўсе асабовыя, ірацыянальныя і эмацыйныя складнікі. Бюракратычнае кіраванне падпарадкуе асобу рацыянальнаму, спецыялізаванаму падзелу працы і спрыяе рацыяналізацыі ўсіх сфераў грамадскага жыцця. Вэбэр глядзеў на той працэс песімістычна, як на “новыя кайданы прыгону”, як на дэгуманізаваны і “зачараваны свет”.

На думку Вэбэра, парламентарная дэмакратыя не надта актыўная, калі ўзяць пад увагу вынікі яе дзейнасці: шмат людзей застаюцца непісьменнымі, абыякавымі да палітыкі, няздатнымі да разумнага палітычнага выбару. Сапраўдная мэта дэмакратыі — вылучэнне харызматычных лідэраў, якія б патрапілі ўсталяваць сваю ўладу над масамі не праз палітычную дзейнасць, ■ дзякуючы асабістым якасцям. Такім чынам, прыхаваная тэндэнцыя бюракратызацыі можа засцерагчы ад з'яўлення выдатнае асобы з звышнатуральнымі здольнасцямі, якая ў стане згуртаваць масу, пазбаўленую ўласнасці. Масавыя палітычныя партыі Новых часоў грунтуюцца на прынцыпах бюракратычнае аргані-

зацыі, адметнай рысай партыяў у сучасным грамадстве ёсць пошук і вылучэнне імі лідэраў для абрання іх у парламент. Такім чынам, дэмакратыя ператварылася пераважна ў спосаб адбору лідэраў.

Вэбэр скрозь падкрэслівае, што змаганне за ўладу апанавала кожную сферу грамадскага жыцця, кожнае сацыяльнае дзеянне. Партыі існуюць, каб здабыць уладу. Вельмі важным з увагі на такі стан рэчаў ёсць Вэбэравае разуменне ўлады: ён не згаджаўся з грубаю пазіцыяй марксізму, які азначыў уладу зыходзячы з эканамічнага інтарэсу і класавай структуры грамадства. Вэбэр акрэсліў уладу ў паняццях тэорыі сацыяльнага дзеяння як “магчымасць для асобы або некалькіх асобаў ажыццявіць сваю волю праз супольнае дзеянне, нягледзячы на супраціў іншых людзей, якія бяруць у ім удзел” (Gerth and Mills, 1948, с. 180). Людзі змагаюцца за ўладу не толькі дзеля магчымых эканамічных нагародаў: улада, у тым ліку эканамічная, можа мець вартасць сама па сабе ці дзеля сацыяльнае годнасці, якую яна надае асобе. Няма, такім чынам, нейкае аднае пабудкі да ўлады; з таго аргумента Вэбэр зрабіў выснову, што змены ў эканамічнай арганізацыі грамадства не ўплываюць беспасярэдне на яе размеркаванне. Першым навукоўцам, які не пагадзіўся з тою тэзаю марксізму, быў італійскі даследнік палітыкі Гаэтана Моска (1859—1941). Шмат якія з тэмаў кнігі Москі больш дэталёва распрацаваныя Робэртам Міхельсам (1876—1936) і Максам Вэбэрам. Паводле Москі і Міхельса, улада мае за сваю крыніцу палітычныя і бюракратычныя арганізацыі, Вэбэравая тэорыя панавання бюракратыі была больш дэталёвым працягам тае самае тэмы.

У кнізе “Elementi di Scienza Politica” (перакладзенай на ангельскую мову пад назовам “Кіраўнічы клас”), упершыню апублікаванай у 1896 г., Моска, здавалася б, пераймаў Маркса ў ягоным довадзе, што “ва ўсіх грамадствах... можна пабачыць два класы людзей — клас, які кіруе, і клас, якім кіруюць”. Палітычная ўлада заўсёды ажыццяўляецца арганізаванымі меншынямі, якія накідаюць сваё панаванне неарганізаваным масам. Ягоны “палітычны” (або кіраўнічы) клас цешыцца з легітымнае і фактычнае ўлады, бо ў дэмакратычных грамадствах адбор кандыдатаў палітычнымі партыямі — заўсёды вынік дзейнасці арганізаваных меншыняў. Моска падкрэсліваў, што палітычны клас не рэпрэзентуе нейкага аднаго эканамічнага інтарэсу, а ўтварае незалежны сацыяльны пласт, натуральную эліту, “эканамічны стан якой сапраўды не залежыць ад тых, хто мае найвышэйшую ўладу, з людзей, якія маюць дастаткова сродкаў, каб ахвяраваць частку свайго часу на ўдасканаленне ўласнае культуры і абарону ўласных інтарэсаў у дзяржаве”. На думку Москі, эліта складае найлепшую частку кіраўнічага класа. Напрыклад, ён даводзіў, што трываласці й магутнасці Англіі ў XIX ст. болей за яе парламентарныя ўстановы спрыяла пераемнасць яе палі-

тычнага класа. Ягонае меркаванне дапускала, што дзяржава — не ўвасабленне класавага інтарэсу, а інстытуцыя, якая абапіраецца на маральныя і матэрыяльныя сілы і намагаецца дасягнуць згоды паміж усімі сацыяльнымі групамі ўнутры нацыі (Mosca, 1939, c. 144—145, 284—292).

Бюракратычны спосаб арганізацыі ёсць ключом да разумення палітычнай улады. Свае аргументы Моска часта выкладаў, як і пазітывісты, у форме законаў, якія маюць сілу натуральных, напрыклад закону арганізаваных меншыняў. Ён цалкам адмаўляў сацыялістычную тэорыю Маркса, сцвярджаючы, што "ніводная сацыяльная арганізацыя не можа грунтавацца толькі на ідэі справядлівасці", бо натура чалавека ірацыянальная і эгаістычная, жыццё ж — няспыннае змаганне за багацце, уладу ды іншую марнасць. Крытыка Москам сацыялістычнага калектывізму ў пэўнай ступені выходзіла з ягонае тэорыі арганізацыі і паняцця наканаванае, агістарычнае прыроды чалавека. Таму дэмакратыя ператвараецца ў панаванне арганізаваных меншыняў, што "насуперак супраціву ўсім законным прынцыпам, на якія абапіраецца ўрад, ...дасюль захавалі чынны і эфектыўны кантроль над дзяржаваю". Гісторыя навучае, што поступ грамадства адбываецца толькі тады, калі людзей, што маюць уладу, кантралююць і ўраўнаважваюць іншыя асобы, што цешацца з абсалютнае незалежнасці ад першых і не маюць супольнага інтарэсу з уладарамі. Якраз такая медыяцыя ўлады, даводзіў Моска, спрыяе таму, што разам з поступам грамадства знікае калектывізм: сляпы фанатызм масы вядзе толькі да разбурэння шматлікіх асяродкаў палітычнае ўлады (Mosca, 1939, c. 50—87).

Песімістычная сацыялогія Москі, такім чынам, была крытыкаю так званае "масавае дэмакратыі" і спробаў замаху на ўрадавыя эліты з боку ўзніклых бюракратычна арганізаваных палітычных партыяў, якія абвесцілі, што яны рэпрэзентуюць інтарэсы "ірацыянальнае" масы. Згаданая праблема была адною з тэмаў кнігі Міхельса "Палітычныя партыі" (1911), дзе ён сфармуляваў сацыялагічны закон няўхільнае алігархізацыі: усе арганізацыі, незалежна ад дэмакратызму іх ідэалогіі, самі сабою становяцца алігархічнымі й бюракратычнымі. "У выніку арганізацыя, партыя або прафесійнае згуртаванне дзеліцца на меншыню тых, хто кіруе, і бальшыню тых, кім кіруюць". Падмацоўваючы гэты закон сведчаннямі аб бюракратызацыі нямецкай сацыял-дэмакратычнай партыі (найбольш уплывовая на часы апублікавання кнігі палітычная партыя марксістаў у Эўропе з агульнанацыянальнай арганізацыяй і фракцыяй у парламенце), Міхельс, як і Моска, імкнуўся давесці, што няўхільная бюракратызацыя дзяржавы і яе шляхі наўпрост залежаць ад патрэбы навачаснага "масавага" грамадства ў арганізацыі. Міхельсаў "жалезны закон алігархіі", які дзее ў сацыяльных інстытуцыях, азначае панаванне

бюракратыі над дэмакратычна абранымі дэпутатамі парламента; ступень улады ўрадоўца залежыць ад ягонага становішча сярод нанятых дзяржаўных функцыянераў. Бюракратычны спосаб арганізацыі ёсць неадхільным законам, які вызначае структуру навачасных палітычных партыяў і прафесійных звязаў. У часы капіталізму функцыянеры хутка набываюць уладу, "роўную, прынамсі, уладзе тых, хто мае прыватны капітал", тым часам пры сацыялізме ідэалы бяскласавага грамадства "маюць сканаць адразу, як пераможуць іх прыхільнікі". З патрэбы ў бюракратыі "вынікае панаванне выбарных над выбаршчыкамі, умацаваных над тымі, хто іх умацаваў; дэпутатаў над тымі, хто іх зрабіў дэпутатамі. *Хто кажа "арганізацыя", той кажа "алігархія"* (Michels, 1962, с. 333—356).

Як мы бачылі, Вэбэр, падобна да Москі і Міхельса, адкінуў "утапічныя" ідэалы сацыялізму. Ён даводзіў, што дужа спецыялізаваны падзел працы — апірышча эканомікі ў Новыя часы, мусіць спрычыніцца да бюракратызацыі: бюракратычны спосаб арганізацыі, які з тэхнічнага гледзішча мае перавагу над іншымі, пільна патрэбны для шырокага планавання і мабілізацыі рэсурсаў. Толькі на падставе бюракратычнае арганізацыі можна будзе развіваць новую палітыку, эканоміку і тэхналогію. Досыць развітая бюракратычная структура параўнальна з іншымі структурамі ўсё адно што сучасны варштат проці саматужнага абсталявання. Бюракратыі ўласцівыя наступныя рысы: дакладнасць, хуткасць, пэўнасць, дасведчанасць ва ўсім коле пытанняў, безупыннасць дзейнасці, абачлівасць, згода, строгае падпарадкаванне; установа мае акрэсленую сферу адказнасці, яе функцыянеры ўтвараюць выразную герархію і прызначаюцца, а не абіраюцца, на падставе іх кваліфікацыі. Бюракраты — асабіста вольныя людзі, падлеглыя ўладзе адно ў межах безасабовых бюракратычных абавязкаў. Развіццё навачаснага грамадства вымагае такога спосабу кіравання, бо павялічваецца памер грамадства, ускладняюцца ягоныя заданні, і яно робіцца больш залежным ад рацыянальнай арганізацыі. Таму будучыня належыць бюракратыі.

Паводле Вэбэра, узмацненне бюракратызацыі грамадскага жыцця ёсць найважнейшаю рысаю навачаснага капіталізму. Рацыяналізацыя чалавечай дзейнасці, якой спрыяе бюракратычны спосаб арганізацыі, дае магчымасць грамадству развівацца ў галіне эканомікі, тэхналогіі і палітыкі, але гэты поступ адбываецца коштам "падзелу на часткі душы чалавека", дэгуманізацыі суб'екта. Што да сацыялізму, дык замест таго каб дэцэнтралізаваць уладу, ён немінуча паспрыяе яшчэ большай яе цэнтралізацыі і ўсталяванню дыктатуры бюракратыі. Погляд Вэбэра быў цалкам песімістычны: навачаснае грамадства не можа ўнікнуць бюракратызацыі.

Такім чынам, паміж дэмакратычнымі тэндэнцыямі буржуазнага гра-

мадства і антыдэмакратычнаю этыкай бюракратычнае арганізацыі ўтварылася супярэчнасць. У Вэбэравай тэорыі бюракратыя зрабілася найважнейшаю крыніцаю ўлады ў сучасным свеце: "Панаванне заўсёды ўвасабляецца ў адміністрацыйным кіраванні ды праз яго ажыццяўляецца. Кожнае адміністрацыйнае кіраванне, з другога боку, немагчымае без панавання, бо заўсёды трэба, каб нехта меў уладу даваць загады" (Weber, 1954, с. 330). Тую рысу сучаснае ўлады Вэбэр назваў "імператыўнаю каардынацыяй", калі загады выконваюцца без увагі на іх змест або ступень кантролю іх выканання. Панаванне розніцца ад улады, бо мае легітымнасць, якую людзі прызнаюць не дзеля нейкай прыроджанай рахманасці, а дзеля пераканання ў слушнасці нормаў, якім падпарадкуецца загад. На думку Вэбэра, панаванне не толькі аб'ектыўны парадак, які прызнаюць. Яно ўлучае і суб'ектыўны аспект, бо толькі падуладныя могуць зрабіць змест загаду матывам уласных паводзінаў. У гэтым аспекце погляды Вэбэра прыкметна розніліся ад поглядаў Москі, бо нямецкі сацыёлаг імкнуўся вызначыць валюнтарыстычны фактар улады; "гэта выснова з практычнага досведу, — пісаў ён, — няма гэткае сістэмы панавання, якая свядома вызначыла б свае межы, апелюючы да пэўных матэрыяльных, эмацыйных або ідэальных матываў як грунту, які гарантаваў бы яе трываласць. Апрача таго, кожная такая сістэма імкнецца пашыраць і песціць перакананне ва ўласнай "легітымнасці" (Weber, 1964, с. 325).

Вэбэр вылучыў тры ідэальныя тыпы легітымнасці: традыцыйны, які абапіраецца на веру ва ўладу "спрадвечных традыцый"; харызматычны, што грунтуецца на прароцтвах вешчуноў або выбітных правадыроў, якія маюць "цудоўныя" здольнасці; і, нарэшце, рацыянальны, падставай якога ёсць вера ў законнасць ухваленых правілаў і ў права тых, хто мае ўладу, даваць загады, сілу якім надае закон. Таму загад заўсёды патрабуе, прынамсі, свядомае згоды на яго выкананне; яго слухаюцца, бо прызнаюць законнасць улады. Таму гаворка ідзе не пра "арганізаваную меншыню" або эліту, якая накідае сваё панаванне неарганізаваным масам, а хутчэй пра інстытуцыялізацыю "нутраное падтрымкі" дзеячамі розных спосабаў ажыццяўлення ўлады. У даследванні панавання Вэбэр дбаў не так пра матэрыяльныя падставы ўлады, напрыклад маёмасць, як пра ідэалогіі, што робяць легітымнымі розныя узоры кіравання.

У навачасным грамадстве зверхнасць мае рацыянальна-легальнае панаванне, увасобленае ва ўладзе бюракратыі. Вэбэр даводзіў, што капіталістычная вытворчасць стварае "пільную патрэбу ў нязменным, акрэсленым, актыўным кіраванні, вынік якога можна падлічыць", у сферы кіравання можна выбіраць толькі "паміж бюракратыяй і неспрактыкаванасцю". У лекцыі пра сацыялізм, прачытанай у 1918 годзе, ён даводзіў, што навачасная дэмакратыя моцна бюракратызаваная, адмі-

ністрацыйны апарат цалкам адлучаны ад уласнасці; усе бюракратычныя арганізацыі, ад фабрыкаў ажно да войска і школы, зарыентаваныя толькі на тэхнічныя нормы эфектыўнасці ды абапіраюцца на рацыянальна-законную ўладу, што зусім адлучае чалавека ад сродкаў працы. Сацыялізм прыспешыў тыя працэсы і прастуе шлях "новаму прыгону", бюракратычнаму спосабу панавання, які душыць свабоду і касуе незалежнасць чалавечага ўчынку.

Пазнейшае развіццё капіталістычнага і сацыялістычнага грамадстваў пацвердзіла праўдзівасць прагнозаў Вэбэра: у грамадствах абодвух тыпаў адбылося надзвычайнае павелічэнне бюракратычнае адміністрацыі. Безумоўна, Вэбэр меў рацыю, падкрэсліўшы большую аўтаномію дзяржавы і пільную патрэбу ў легітымнасці ў індустрыйным грамадстве. Хоць Вэбэравую тыпалогію ўзораў панавання можна крытыкаваць, бо яна складалася з фармальных паняццяў і была пэўнай ацэнкай, а не тэорыяй, што апісвае актуальнае функцыянаванне розных спосабаў панавання, у тым ліку дзяржаўнага апарату прымусу: паліцыі, войска і г. д., але ён сцвярджаў, што суб'ектыўны складнік мусіць быць рэпрэзентаваны ў структуры ўлады. У лекцыі "Палітыка як пакліканне" (1918) Вэбэр прыгадаў заўвагу Троцкага, што "кожная дзяржава абапіраецца на гвалт", але дадаў, што навачасная дзяржава не апарат прыгнёту, а інстытуцыя, якая здолела замацаваць сваю "манаполію на законны гвалт" (Gerth and Mills, 1948, с. 78—83).

Хоць панаванне, на думку Вэбэра, улучае суб'ектыўны аспект і асабістую згоду чалавека на падпарадкаванне, але ён захаваў дужа песімістычны погляд на лёс навачаснае дэмакратыі. Масы абыякава ставяцца да надання камусьці ўлады: разнастайныя групы і класы грамадзянскае супольнасці амаль не маюць дачынення да дзейнасці дзяржаўнага апарату. Вэбэр прыняў Міхельсавую тэорыю масавае дэмакратыі і наканаванага панавання ў ёй функцыянераў. Не было й гаворкі пра дэмакратычны кантроль дзейнасці дзяржавы, бо індустрыйнае грамадства вымагае бюракратычнага кіравання *зверху*. Але, як мы ўжо адзначалі ў дачыненні да Вэбэравай тэорыі стратыфікацыі, ягоная тэорыя бюракратыі і канцэпцыя панавання грунтаваліся на пастуляце пра існаванне незалежнай грамадзянскай супольнасці. Толькі дзякуючы моцнай грамадзянскай супольнасці суб'ект можа чынна паставіцца да праблемы панавання, гэта значыць надаць яму легітымнасць праз палітычныя і грамадскія ўстановы. Вэбэр пісаў аб практычнай патрэбе ў рацыянальна-легальным панаванні, якая прычыняецца да з'яўлення функцыянераў у дзяржаўным апараце, што кантралююць навачаснае грамадства; тая акалічнасць спрыяе дэмакратычнаму працэсу, бо спрашчае грамадскае рушанне і дазваляе чалавеку зрабіць кар'еру згодна з яго асабістымі заслугамі. Але працэс рацыяналізацыі, які, здаецца,

вядзе да цэнтралізацыі, да панавання жменькі людзей над бальшынёй грамадзян і, такім чынам, да заняпаду грамадзянскае супольнасці як незалежнай і жывой сістэмы, пярэчыць меркаванню Вэбэра, што сацыяльныя змены і самое грамадства ёсць вынікам дзеяння асобы. Вэбэр, здаецца, не патрапіў пагадзіць сваю песімістычную палітычную сацыялогію з сваёй аптымістычнай сацыялогіяй сацыяльнага дзеяння — ягонай сацыялагічнай тэорыі бюракратыі і дэмакратыі вельмі не ставала дарэчнае тэорыі грамадзянскай супольнасці.

Раздзел 7

МАРКСІЗМ І САЦЫЯЛОГІЯ

Марксізм пасля Маркса

У 1883 г., калі пайшоў з жыцця Маркс, марксізм як пэўная сістэма ведаў, тэорыя грамадства і навуковая метадалогія не меў істотнага ўплыву на сацыяльныя навукі. Ажно да 1890-х гг., калі вакол яго пачаліся шырокія дэбаты, якія прывабілі даследнікаў з розных сацыяльных навук — эканомікі, гісторыі і сацыялогіі, спрэчкі адбываліся пераважна ў работніцкім руху. Найвыдатнейшыя акадэмічныя крытыкі марксізму — Вэбэр, Парэта, Моска, Крочэ, Штамлер, Сарэль — не ставілі сабе за мэту ганьбаванне гістарычнага матэрыялізму, ім рупіла развязаць праблемы, вылучаныя Марксам у сацыяльных навуках і навачасным грамадстве. Узрастанне зацікаўлення марксізмам было часткова вынікам яго шырокае папулярнасці ў сацыялістычным руху, часткова грунтавалася на ўплыве самога сацыялізму як арганізаванага палітычнага руху, які абапіраўся на прынцыпы змагання класаў, класавай свядомасці й салідарнасці.

Па-за акадэмічнаю навукаю марксізм развівалі сацыялісты-інтэлектуалы, якія азначылі яго як натуральную навуку пра грамадства, падкрэсліўшы існаванне пэўных законаў сацыяльнае эвалюцыі, наканаванасць класавага канфлікту, палярызацыю класаў, абвастрэнне эканамічнага крызісу і эвентуальны калапс капіталізму. У прамове на пахаванні Маркса Энгельс сцвярджаў, што як Дарўін адкрыў "закон эвалюцыі жывой прыроды, так Маркс адкрыў закон развіцця гісторыі людства". Энгельсавая згадка пра Дарўіна і гісторыю натуры важная, бо марксізм 1880—1890-х гг. не адрозніваў метады прыродазнаўчых навук ад уласных. Прыкладам, марксізм II Інтэрнацыяналу быў спачатку пазітывістычны. У 1890-х гг. палітычнаю партыяй, што як найболей бараніла тэорыю марксізму, заставалася нямецкая сацыял-дэмакратычная партыя, яе правадыры Карл Каўцкі (1854—1938) і Эдуард Бэрнштайн (1850—1932) мелі блізкія стасункі з Энгельсам; сацыял-дэмакраты апублікавалі шмат што з ранніх і пазнейшых твораў Маркса, прыкладам

"Тэорыю дадатковае вартасці", частку "Нямецкай ідэалогіі" і апошнія тамы "Капіталу". Партыя, легалізаваная ў 1890 г., атрымала паўтара мільёна галасоў на першых агульнанацыянальных выбарах.

Каўцкі, які шмат пісаў пра гісторыю рэлігіі, сацыялізм, этыку, эканоміку і палітычную тэорыю (яго звалі "папам марксізму"), увасабляў артадаксальнае крыло марксізму, шмат якія з ягоных ідэяў падзяляў і расеец Георгій Пляханаў (1856—1918). Больш як хто з пісьменнікаў Каўцкі і Пляханаў зрабілі для пераўтварэння марксізму ў даволі згодны светапогляд, акрэслілі яго базавыя паняцці ў рэчышчы пазітывізму і эвалюцыянізму, даводзячы, што заданнем інтэлектуалаў ёсць абарона марксізму перад буржуазнымі канцэпцыямі і, такім чынам, захаванне яго тэарэтычнае чысціні. Выконваючы запавет Энгельса, дадзены ім у "Анты-Дурынгу", яны перарабілі марксізм у сістэму правілаў і агульных матэрыялістычных прынцыпаў, якія можна было стасаваць да ўсіх чыста сацыяльных і гістарычных феноменаў.

У 1890-х гг. найважнейшыя творы марксістаў складала пераважна дагматычная і палемічная абарона Марксавага метаду, яго агульнай тэорыі законаў эвалюцыі і паняцця капіталізму як сістэмы вытворчасці, дзе пануе эксплуатацыя. Але ў 1899 г. Бэрнштайн апублікаваў кнігу "Эвалюцыйны сацыялізм", у якой паспрабаваў спраўдзіць тыя дагматычныя канцэпцыі эмпірычнаю рэальнасцю. Насуперак Каўцкаму і Пляханаву ён даводзіў, што гістарычнае развіццё капіталізму не пацвярджае Марксавай тэорыі крызісу, немінучай палярызацыі класаў і канцэнтрацыі капіталу. Работніцкі клас не робіцца бяднейшы, сярэдні клас не знікае, квітнее дробны бізнес і ні знаку, што капіталізму як сістэме пагражае няўхільны, з гістарычнага гледзішча, заняпад. Бэрнштайн зрабіў выснову, што гісторыя не хавае ані "жалезнага закону", ані "гістарычнае неадхільнасці": законнасць сацыялізму трэба даводзіць, абапіраючыся на этыку, на апрыёрныя катэгорыі маральнай філасофіі Канта, якія змушаюць лічыць асобу не за сродак дзеяння, а за яго мэту; ды не спасылацца на наканаванасць гісторыі. На думку Бэрнштайна, усё ёсць рухам і няма нейкае "апошняе мэты". Палітычныя высновы, якія зрабіў Бэрнштайн з свайго аналізу, вядомыя як "рэвізіянізм": калі капіталізм паволі й мірна развіваецца ў больш складаную сацыяльную сістэму параўнальна з часамі, калі Маркс пісаў "Капітал", дык пашырэнне дэмакратыі, грамадзянскіх правоў і роўнасці можа адбыцца без зменаў у сістэме. Такім чынам, змаганне за сацыялізм выглядала як павольны, эвалюцыйны працэс, а не як гвалтоўная заваёва дзяржаўнае ўлады дысцыплінаваным партыйным апаратам.

Бэрнштайнавая крытыка марксізму была адразу адкінутая Каўцкім, які зноў сцвярджаў, што Марксаў аналіз капіталізму дарэчны ў кожнай дэталі, Бэрнштайн жа памыліўся ў тлумачэнні статыстыкі. Але спрэчка з рэвізіянізмам была важнай, бо паказала кволасць марксізму перад

крытыкаю з боку сацыяльнай навукі. Яна засяродзіла ўвагу на тых зменах, якія зведаў капіталізм пачынаючы ад 1860-х гг. і якія нельга было пагадзіць з дагматычнымі прагнозамі артадаксальнага марксізму. Насуперак усім дэкларацыям пра навуковасць марксізм ператварыўся ў скамянелую, квазірэлігійную сістэму, якая не зважала на факты або праявы, што маглі яе зняпраўдзіць. У спрэчках вакол рэвізіянізму акадэмічныя навукоўцы выказалі шмат крытычных довадаў наконт самога марксізму.

Першая значная дыскусія паміж марксістамі й прадстаўнікамі так званае "буржуазнае" сацыяльнае навукі адбылася ў 1894 г. пад час I Міжнароднага сацыялагічнага кангрэсу, спрэчкі працягваліся і ў 1890-х гг., і на пачатку XX ст. Сацыёлагі, напрыклад, крытыкавалі пастулят марксізму пра няўхільную, наканаваную трансфармацыю грамадства на той падставе, што марксісты прыраўнялі яе да нейкага закону прыроды і ператварылі дзеяча ў прадукт аб'ектыўных абставін. Крытыкі давадзілі, што марксізм прапануе паняцце толькі механічнай залежнасці ідэалагічнай "надбудовы" грамадства ад яго эканамічнага "падмурку", спасылаючыся на тэорыю пазнання марксізму, якая тлумачыла ідэі як простае адлюстраванне класавага інтарэсу. Каўцкі шырэй распрацаваў тую мадэль, беручы пад увагу, што развіццё сацыялістычнае тэорыі павінна адбывацца па-за шэрагамі работніцкага руху і мусіць быць вынікам дзейнасці інтэлектуалаў, бо іх упрывілеяванае становішча ў грамадстве дазваляе ім унікнуць залежнасці іхнага светапогляду ад сацыяльна-эканамічнага кантэксту, які засціць вочы іншым групам. Самі работнікі могуць дасягнуць вельмі абмежаванага ўсведамлення пераважна эканамічных праблемаў, якія належаць да кампетэнцыі прафесійных звязаў. Калі ў часы капіталізму змаганне паміж класамі пакрысе ўзмацняецца з прычыны абвастрэння супярэчнасцяў, дык клас работнікаў будзе ўсё больш даваць веры марксізму. Адным з найважнейшых вынікаў такога элітарнага падыходу было азначэнне дзяржавы як сродку трансфармацыі грамадства, якая павінна адбыцца дзякуючы сацыялістычнаму кіраванню зверху. Згаданае паняцце пасіўнай свядомасці працаўнікоў зрабілася цэнтральным у артадаксальным марксізме і было шырэй распрацаванае Ў. І. Леніным (1870—1924) у ягонай тэорыі партыі-"авангарда", пра што гаворка далей.

Вэбэр, Дзюркейм і Зімэль адкінулі тэорыю марксізму аб наканаваных эканамічных законах на карысць валюнтарыстычнае сацыялогіі, бо лічылі, што навачаснае капіталістычнае грамадства пакрысе ўскладняецца, а не спрашчаецца. Аднак крытыка элементаў пазітывізму ў марксізме пачалася сярод саміх марксістаў і не мела дачынення да вышэйзгаданых інтэлектуалаў, якія не належалі да сацыялістычнага руху. Італійскі марксіст Антоніё Лабрыёла (1843—1904) і французскі

тэарэтык рэвалюцыйнага сіндыкалізму Жорж Сарэль (1847—1922) імкнуліся аспрэчыць тэорыю марксізму як самадастатковую сістэму, якая грунтуецца на нейкіх непазбежных законах эвалюцыі, згадваючы меркаванне Віко, што людзі ведаюць толькі тое, што стварылі самі. Сарэль, які шмат пісаў пра марксізм у 1890-х гг. і апублікаваў значнае эсэ пра Віко, папярэджваў уводзінамі творы Лабрыёлы па-французску, перадусім ягоныя "Нарысы аб матэрыялістычнай канцэпцыі гісторыі" (1896). Але Сарэля марксізм цікавіў болей як тэорыя дзеяння, а не як тэорыя сістэмы, або сацыяльнага цэлага, таму варта прааналізаваць, як тыя два складнікі спалучаліся ў працах Лабрыёлы.

Лабрыёла прыняў паняцце грамадства як сістэмы, аналізуючы сацыяльныя класы ды індывідаў як часткі, што залежаць у сваёй эвалюцыі ад грамадства; ён таксама пазычыў тую мадэль дачынення падмурку і надбудовы, паводле якой ідэі адпавядаюць пэўным грамадскім варункам. Але ён выйшаў за межы натуралістычнага марксізму, бо засяродзіў увагу на ўнікальнасці гістарычных падзей, адкінуўшы спрошчаную траістую схему сацыяльных зменаў — тэза—антытэза—сінтэз на карысць тэорыі зменаў, якія адбываюцца праз дзейнасць асобы і змены ў яе свядомасці, гэта значыць на падставе практыкі. Падобна да Сарэля, Лабрыёла крытыкаваў халістычную канцэпцыю эканамічнага дэтэрмінізму і тэорыю, паводле якой сацыяльныя змены можна цалкам патлумачыць з эканомікі. Ён азначыў працэс гісторыі як гістарычную татальнасць, дзе матэрыяльная і інтэлектуальная культура зусім натуральна залежаць адна ад адной. Унікальныя гістарычныя падзеі нельга патлумачыць толькі з эканамічных прычын. Лабрыёла азначыў эканамічную *структуру* грамадства як грунт яго арганічнае еднасці, але не магло быць гаворкі аб падпарадкаванні культуры эканоміцы і пра вытлумачэнне грамадства з аднаго чынніку. На думку Лабрыёлы, усе элементы матэрыяльнага жыцця і інтэлектуальнае культуры ёсць знакам пэўных гістарычных часоў, выразнага цэлага, ды іх нельга аналізаваць у рэчышчы пазітывізму, нібы нейкія вонкавыя, аб'ектыўныя факты, з прычыны іхнай арганічнай еднасці ў працэсе гістарычнага развіцця, які абыймае ўсё чыста. У такім паняцці татальнасці адсутнічаў нейкі адзіны "вызначальны" элемент: хоць гістарычныя падзеі і грамадскія працэсы адбываюцца праз дзейнасць эканамічных чыннікаў, але іх нельга зрэдукаваць да беспасярэдніх вынікаў апошняе (Labriola, 1967).

Рэальнасць — не тое, што дадзена, а тое, што створана ўчынкамі людзей: мэта сацыялізму — не чаканне будучыні, якая мае праз нейкі час стацца, а вынік *praxis**. Таму нельга спадзявацца адкрыцця адзінае

---

* Praxis (з грэцкай) — творчая дзейнасць, практыка. — *Заўвага перакладніка.*

праўды наконт таго, *што* чалавек мусіць рабіць. Сарэль ухваляў Лабрыёлу, бо той адкінуў "вульгарны марксізм" і яго грубую тэорыю эканамічнага дэтэрмінізму. Як рэдактар двух уплывовых сацыялістычных часопісаў, Сарэль прапанаваў шырэй даследваць марксізм і пры канцы 1890-х гг. напісаў некалькі крытычных артыкулаў пра такія праблемы, як спрэчкі з рэвізіянізмам, пра марксізм як навуку і пра ролю этыкі ў сацыялістычнай тэорыі. Але пасля 1903 г. ён расчараваўся ў артадаксальным марксізме ды звярнуўся да рэвалюцыйнага сіндыкалізму і тэорыі міфу, выкладзенай найперш у ягонай кнізе "Развагі пра гвалт" (1908).

Артадаксальны марксізм, даводзіў Сарэль, ператварыўся ў нейкі гістарычны фаталізм, угрунтаваны на паняцці эканамічных крызісаў, якія здараюцца час ад часу і нібыта маюць справакаваць агульны крызіс капіталістычнае сістэмы і яе наступнае палітычнае пераўтварэнне. У спрошчаных формулах Каўцкі і ягоныя паплечнікі пакідаюць па-за ўвагаю рэальных "аўтараў" і "дзеячаў" гісторыі ды той факт, што як грамадскія дачыненні, так і развіццё вытворчых сілаў ёсць вынікам дзейнасці пэўных асобаў. Сарэль меў уплыў як крытык вульгарнага марксізму, апрача таго, на ягоную працу ўздзеяла тое, што ён называў "скарбамі, схаванымі ў кнізе Віко", перш за ўсё паняцце грамадства як прадукту чалавечае працы і пастулят, што людзі разумеюць толькі тое, што самі стварылі. Такім чынам, для Сарэля грамадства не мае нейкай натуральнай, наканаванай гісторыі, таму і няма навуковага сацыялізму. Разважаючы пра рэвізіянізм, ён узяў бок Бэрнштайна і даводзіў, што "праблемаю сацыялізму ёсць развіццё ў работніцкага класа вышэйшае культуры, каб ён здолеў кіраваць вытворчасцю... Як на сёння, дык пралетарыят не мае такой культуры" (Sorel, 1976, с.126, 157—164). Змагацца за сацыялізм можна абапіраючыся на этычную перавагу ўстаноў і культуры пралетарыяту, а не спасылаючыся на "канчатковую мэту" гістарычнага працэсу.

Антысцыентызм Сарэля і ягоны недавер да тэорыяў грамадскіх зменаў, якія паніжаюць або наагул выкрэсліваюць з гісторыі чыннага дзеяча, абумовілі тое, што ён аспрэчваў халістычную метадалогію марксізму і бараніў атамістычнае паняцце грамадства, якое, на ягоную думку, творыцца адвольнымі ўчынкамі пэўных асобаў. Яго асноўны аргумент наступны: сацыяльныя змены адбываюцца паводле волі арганізаваных у клас работнікаў, якія ўвасабляюць супярэчнасці сучаснае сістэмы і прагнуць іншага грамадства. Такім чынам, міф пра агульны страйк быў хутчэй сістэмаю вобразаў, якая накідалася асобам, зарыентаваным на сацыялізм, чым інтэгральнаю часткай практыкі работніцкага класа.

Як мы ўбачым далей, працы Сарэля зрабілі ўплыў на італійскага марксіста Грамшы, перадусім крытыка Сарэлем навуковага антыгуманістычнага матэрыялізму, дарма што ягоныя творы наагул мала ўздзеялі на развіццё марксізму пачатку XX ст.

Марксізм як рэвалюцыйная свядомасць: Лукач і яго канцэпцыя татальнасці

Адным з найбольш уплывовых тэарэтыкаў марксізму ў часы адразу пасля 1917 г. быў Дзёрдзь Лукач (1885—1971). Ягоную спадчыну складаюць даследзіны ў галіне эстэтыкі, літаратуры, філасофіі, палітыкі й сацыялогіі. Лукач зрабіўся марксістам пад час Першае сусветнае вайны, у перадваенных творах яскрава выявілася ягоная антыпазітывістычная пазіцыя, што сфармавалася пад уплывам Рыкерта, Зімэля, Вэбэра і Дыльтэя. У 1915 г. ён браў удзел у дзейнасці гуртка вугорскіх інтэлектуалаў, да якога належалі Карл Мангайм, Арнольд Хаўзэр, Бэла Бартак, Золтан Кодай і Міхай Поланы, разам яны вывучалі праблемы дэмакратыі і культуры. Зрабіўшыся сябрам Вугорскай камуністычнай партыі неўзабаве пасля яе заснавання ў 1918 г., Лукач напісаў шэраг артыкулаў, прысвечаных праблемам марксізму і тагачаснай “буржуазнай” навукі. У 1923 г. ён апублікаваў кнігу “Гісторыя і класавая свядомасць”, якая мела падзагаловак “Даследзіны дыялектыкі марксізму”, кнігу, што стала заўважнаю падзеяй, бо была збэшчаная III Інтэрнацыяналам як неадпаведная марксізму і герэтычная, а таксама значна паўплывала на мысленне такіх непадобных адзін да аднаго мысляроў, як Марцін Гайдэгер, Жан Поль Сартр, Гэрбэрт Маркузэ і Люсьен Гольдман. “Гісторыя і класавая свядомасць” была скіраваная супраць эвалюцыяністычнага пазітывізму, які панаваў у марксізме II Інтэрнацыяналу, яе аўтар асабліва крытыкаваў даробак Энгельса ў марксізм: Лукач пісаў, што Энгельс ператварыў марксізм з дыялектычнай тэорыі грамадства ў механістычную, дзе свядомасць зрабілася адно прадуктам асяроддзя, простым вынікам аб'ектыўных абставін.

“Гісторыя і класавая свядомасць” была спробаю вярнуць сацыяльную тэорыю Маркса да ейных вытокаў, дапасаваць яе да Гегелевага паняцця татальнасці і ягонага дыялектычнага метаду. Самі факты ні пра што не сведчаць, бо набываюць нейкі сэнс толькі тады, калі іх далучаць да цэлага; аксіёмаю дыялектычнага метаду ёсць сцверджанне, што цэлае мае перавагу над уласнымі часткамі і што самі часткі трэба тлумачыць на падставе іх дачыненняў з цэлым. На думку Лукача, цэлае мае перавагу над часткамі; значэнне фактаў схаванае ў іх медыяцыі цэлым. Так, “найважнейшаю мэтаю” сацыялістычнага руху ёсць *“дачыненні з татальнасцю* (з цэлым грамадствам, якое выглядае бы пра-

цэс), у якіх кожны аспект змагання набывае свой рэвалюцыйны сэнс". Сэнс гісторыі, яе праўду можна зразумець болей праз усведамленне, што работніцкі рух ёсць выяўленнем наканаванага, няўхільнага гістарычнага поступу, а не праз вывучэнне эмпірычнай, аб'ектыўнай структуры капіталізму. Пралетарыят адначасова і суб'ект гісторыі, і яе аб'ект; суб'ект, які ўсведамляе праўду дзякуючы "ведам аб актуальнай, аб'ектыўнай прыродзе з'яваў... аб іх гістарычным характары — дзякуючы ведам аб іх актуальнай функцыі ў цэлым грамадстве". "Самасвядомасць пралетарыяту" ёсць усведамленнем таго, што яго класавае становішча можна зразумець толькі маючы на ўвазе цэлае грамадства, сістэму вытворчасці й сацыяльных дачыненняў. Такім чынам, веды пра рэальнасць нельга разглядаць асобна ад класавага становішча пралетарыяту (Lukács, 1971, с. 12—23).

Тут Лукач азначыў марксізм як ідэалогію, але распрацаваную лепей за нейкі іншы "ўзор мыслення". Таму марксізм — рэвалюцыйны *praxis*, у якім асоба ператвараецца з аб'екта ў суб'ект гістарычнага працэсу, а не галіна ведаў, заснаваная на аб'ектыўных законах гісторыі ды выкарыстанні метадалогіі прыродазнаўчых навук. Марксізм цалкам розніцца ад буржуазных тэорыяў, дарма што буржуазія і пралетарыят жывуць у той сама сацыяльнай рэальнасці — капіталізме, бо яны па-рознаму яе ўсведамляюць. Буржуазнае мысленне цалкам агістарычнае, бо верыць у дадзеныя, беспасярэднія эмпірычныя формы, уважаючы змены хутчэй за катастрофу, чым за наступствы дзеяння агульных прынцыпаў сацыяльнае сістэмы. Пралетарскае ж мысленне ёсць усведамленнем рэальнага стану рэчаў, яно адкідае проста дадзеныя формы грамадства на карысць "нутранога сэнсу" гістарычнага працэсу як нейкага цэлага. Лукач зрабіў выснову, што мысленне пралетарыяту "аб'ектыўна вышэйшае" за буржуазнае, бо яно не бярэ аб'екты ізалявана ад агульнага гістарычнага працэсу.

Такім чынам, пралетарыят разумее грамадства як пэўнае цэлае, буржуазія ж "імкнецца дайсці праўды ў сваёй фальшывай свядомасці... і праз істотныя хібы". Але работнік, упрывілеяваны з анталагічнага гледзішча дзеля яго жыццёвае сітуацыі, ва ўмовах капіталістычнае вытворчасці ператвараецца ў тавар, у аб'ект. Таму аб'ектыўныя ўмовы ягонага існавання адпавядаюць трансфармацыі сацыяльных дачыненняў капіталістычнага грамадства ў дачыненні паміж аб'ектамі, рэчамі. Той факт, што працоўную сілу набываюць нібы рэч, сведчыць, што пралетарыят як клас можа ўсвядоміць сваё сапраўднае становішча ў грамадстве. У акце пазнання суб'ект і аб'ект тоесныя, таму пазнавальны і практычны аспекты ведаў з'яднаныя ў пралетарскім мысленні. Усведамленне грамадствам самога сябе праз пралетарыят тоеснае рэвалюцыйнаму пераўтварэнню капіталізму: рух да сацыялізму і ўсведам-

ленне таго руху адно й тое. Веды не толькі эпіфеномены, або простае адлюстраванне вонкавых аб'ектаў, яны залежаць ад рэвалюцыйнае практыкі пралетарыяту (Lukács, 1971, раздзел 2).

Разважанне Лукача пра буржуазнае і пралетарскае мысленне, агульная крытыка ім пазітывізму мелі лучнасць з ягоным аналізам урэчаўлення й адчужэння як вызначальных чыннікаў у фармаванні свядомасці ды сацыяльнай тэорыі. Хоць Маркс даследваў адчужэнне ў ранніх творах, але марксісты II Інтэрнацыяналу не патрапілі зразумець яго сэнс, часткова праз адсутнасць у іх Марксавых тэкстаў (некаторыя заставаліся неапублікаваныя ажно да 1920-х і нават 1930-х гг.), часткова ў выніку абыякавасці пазітывістычнага марксізму да такіх, так бы мовіць, ненавуковых паняццяў, як адчужэнне і ўрэчаўленне. Лукач, абазнаны ў філасофіі Гегеля і герменеўтыцы, быў здольны аналізаваць "Капітал" на падставе катэгорыяў, якія ён знайшоў у некаторых з апублікаваных ранніх твораў Маркса, перш за ўсё ў "Святой Сям'і". Ён даводзіў, што ўрэчаўленне, або рэіфікацыя, апанавала буржуазную культуру, зрабіўшы "адбітак на ўсёй свядомасці асобы", бо яна — усеабдымны працэс:

Рэіфікацыя ёсць... няўхільная, беспасярэдне дадзеная рэальнасць для кожнае асобы, якая жыве ў капіталістычным грамадстве. Яе можна адужаць толькі ***дзякуючы няспынным і ўвесь час узнаўляльным высілкам, скіраваным на разбурэнне ўрэчаўлёнае структуры існавання, дзякуючы канкрэтнаму дачыненню да канкрэтных і відавочных супярэчнасцяў агульнага развіцця грамадства і ўсведамленню ролі тых супярэчнасцяў у гэтым агульным развіцці*** [вылучана Лукачам] (Lukács, 1971, с. 197).

Але ці можа пралетарыят зразумець сутнасць культуры, у якой пануе татальная рэіфікацыя? Лукач даводзіў, што пралетар як тавар увасабляе ўвесь чыста працэс урэчаўлення, але калі ён сфармаваны ўласным класавым становішчам, дык гэта падштурхоўвае яго да ўсведамлення ці, так бы мовіць, да "самаўсведамлення аб'екта", якое дазваляе яму ўбіцца ў фетышызаваную сутнасць капіталізму.

Тут Лукач блізка падышоў да таго, каб зусім зрачыся матэрыялізму Маркса. З гістарычнага гледзішча работнік не ператвараецца ў *рэч* ці толькі аб'ект, бо калі свет тавараў цалкам апанаваў свядомасць асобы, сілком накінуўшы ёй разуменне грамадства як чагосьці натуральнага, аб'ектыўнага і наканаванага, дык заўсёды ёсць неспрыяльныя для рэіфікацыі фактары. Калі лічыць тэорыю Лукача слушнаю з гістарычнага гледзішча, то немагчыма патлумачыць развіццё адметных інстытуцыяў работніцкага класа накшталт прафесійных звязаў або руху брытанскага пралетарыяту ў XIX ст. супраць Фабрычных Законаў (Factory Acts): у найбольш развітым індустрыйным грамадстве XIX ст. работнікі мусілі

быць цалкам апанаваныя рэіфікацыяй, але яны стварылі найбольш уплывовыя ў індустрыйным свеце прафсаюзы і змагаліся, шмат у якіх выпадках маючы поспех, за тое, каб давесці сваю важную эканамічную, сацыяльную і палітычную функцыю ў грамадстве. Лукачава паняцце ўрэчаўлення як усеабдымнага працэсу вынікала з ягонай тэорыі татальнасці, згодна з якою цэлае мае перавагу над часткамі, што арганічна яднаюцца і адлюстроўваюць сутнасць усяе цэласці. Вядома, такое паняцце татальнасці не эмпірычнае і не гістарычнае; яно было катэгорыяй *гістарыцызму*, калі грамадскае цэлае ўважаюць за просты вынік гістарычнага працэсу. Стасункі частак з цэлым ператвараліся, такім чынам, з няроўных і супярэчлівых у больш сіметрычныя.

Разважаючы пра клас і класавую свядомасць, Лукач таксама карыстаўся адцягненаю і пазагістарычнаю ідэяй пра залежнасць ідэалогіі грамадства ад ягонае структуры. Класавая свядомасць адпавядае грамадскаму цэламу: "Каб клас быў здатны да гегемоніі, трэба, каб ягоны інтарэс і свядомасць дазвалялі яму арганізаваць грамадства такім чынам, каб яно адпавядала таму інтарэсу" (Lukács, 1971, с. 52). На думку Лукача, буржуазнае мысленне не здольнае усвядоміць грамадства "з сярэдзіны, як згоднае цэлае", тым часам пралетарскае мысленне імкнецца прыдбаць разуменне ўласнай гістарычнай місіі як універсальнага класа, чые дзеянні маюць ператварыць цэлае грамадства. Такім чынам, Лукач адрозніваў "псіхалагічную" і "накінутую" класавую свядомасць, першая ёсць эмпірычнаю, штодзённаю свядомасцю работнікаў, яна зманлівая і не дапамагае зразумець цэлае. "Праўдзівая" ж класавая свядомасць — гэта "патэнцыйная" свядомасць класа, якая адпавядае тэорыі гістарычнага працэсу паводле марксізму. Патэнцыйная свядомасць ёсць "адпаведная і рацыянальная рэакцыя" класа на сваё гістарычнае становішча, калі ён мае патрэбныя веды пра ўласныя дачыненні з грамадскім цэлым. Скарыстаўшы Вэбэравае паняцце, Лукач пісаў, што "аб'ектыўная тэорыя класаў ёсць тэорыя ягоных аб'ектыўных магчымасцяў" (Lukács, 1971, с. 79).

Але што такое "накінутая", або "патэнцыйная", свядомасць? Відаць, гэта больш рэальная за штодзённую свядомасць, якую нельга лічыць за пэўную частку апошняе. Але як яе можна абгрунтаваць тэарэтычна, калі не праз штодзённыя, эмпірычныя формы свядомасці? Адказам на тое пытанне ёсць упрывілеяванае становішча інтэлектуалаў, якія сапраўды разумеюць гістарычны працэс і дзеля таго накідаюць пралетарыяту ягоную праўдзівую свядомасць. На думку Лукача, гісторыя набывае сэнс звонку, праз эмпірычную, канкрэтную дэтэрмінацыю, яе асобныя перыяды выяўляюць сутнасць гістарычнага працэсу як нейкага цэлага. Такім чынам, крытыка Лукачам пазітывізму скончылася ідэа-

лізмам, адмаўленнем хоць якіх прынцыпаў спраўджання і эмпірычнага пацверджання як грунту тэорыі марксізму: татальнасць нельга рэканструяваць з яе частак, факты проста няма як збіраць да таго, як паўстане цэлае. Калі цэлае трэба будаваць, маючы на ўвазе будучыню або пэўную сталасць гістарычнага працэсу, а не з эмпірычнага гледзішча, дык уся чыста сацыяльная навука робіцца непатрэбнаю.

Пазіцыя Лукача была такая ж, як і Гегеля, бо падобна да Гегелевага філосафа, які можа праўдзіва тлумачыць хітрыкі гісторыі, Лукачаў гістарыцызм дазваляе жменьцы сацыялістычных, рэвалюцыйных інтэлектуалаў зразумець сэнс цэлае гісторыі і сілком накінуць сваё разуменне пралетарыяту. Але цэлае трэба ведаць раней за факты, каб дапасаваць іх да яго і з ім пагадзіць, таму адзіны шлях да пазнання цэлага — не эмпірычны метад, [redacted] вера ва ўпрывілеяванае гістарычнае становішча пралетарыяту. Гэтага, вядома, нельга давесці, яму трэба проста даць веры як праўдзе гісторыі.

Культура і панаванне: Грамшы і ягонае паняцце гегемоніі

Антоніё Грамшы (1891—1937) лічаць за найарыгінальнейшага тэарэтыка марксізму першае паловы XX ст. Яго цікавілі праблемы культуры і дачыненні паміж культурнымі з'явамі й палітычным панаваннем; цэнтральнае паняцце ягонай тэорыі — гегемонія — шырока ўжываюць у сацыяльнай навуцы і яно зрабілася такім папулярным, як і паняцце "адчужэнне". Як і Лукач, Грамшы проціставіў марксізм пазітывізму і ўсім чыста формам эканамічнага дэтэрмінізму, падкрэсліўшы ролю свядомасці і дзеяча ў пераўтварэнні грамадства.

Грамшы, адзін з лідэраў Італійскай камуністычнай партыі, апошнія гады свайго кароткага жыцця знаходзіўся ў турмах Мусаліні і пісаў, часта ў іншасказальнай форме, каб абысці турэмную цэнзуру, развагі й нарысы пра тэорыю марксізму ў яе стасунку да палітычнае навукі, сацыялогіі, філасофіі ды гісторыі. Арыштаваны ў 1926 г., Грамшы напісаў тры тысячы старонак аналітычных твораў і сотні лістоў: ягоная актыўнасць нібы пярэчыла жаданню абвінаваўцы на судовым працэсе, які хацеў, "каб гэты розум быў пазбаўлены магчымасці дзейнічаць на дваццаць гадоў".

Пасля Другой сусветнай вайны Італійская камуністычная партыя апублікавала шмат што з таго матэрыялу, але ў скароце, каб не падвесці міну пад закамянелы сталінізм, якога трымалася партыя. Ды Грамшы не надта збочыў са сцежкі артадаксальнага ленінізму: ён сцвярджаў патрэбу ў рэвалюцыйнай партыі і зрокся ўласнай юначай тэзы пра рады работнікаў як базу татальнай рэарганізацыі грамадства.

Ягоныя творы, напісаныя пад час вялікае хвалі страйкаў і захопу заводаў у Турыне ў 1919—1921 гг., нагадваюць развагі Леніна пра дачыненні дзяржавы і саветаў у кнізе "Дзяржава і рэвалюцыя". Грамшы, на погляды якога зрабілі ўплыў кнігі Сарэля, меркаваў, што работніцкі клас, абапіраючыся на свае незалежныя інстытуцыі, здолее змяніць дачыненні ўнутры грамадзянскай супольнасці, і што сацыяльныя рэформы нельга накідаць звонку, з боку цэнтралізаванае ўлады. Але як Ленін змяніў свой погляд на Дзяржаву-Камуну, так Грамшы змяніў сваю думку наконт свабоднай дзейнасці работніцкага класа. У 1924 г. ён пісаў, што бальшавізм быў першым рухам, які сфармуляваў канцэпцыю гегемоніі пралетарыяту, а ў "Турэмных нататках" больш выразна зазначыў, што паняцце гегемоніі ёсць "найбольшым тэарэтычным даробкам Леніна ў філасофію *praxis*" (Gramsci, 1971, с. 365). Але паміж тэорыяй Леніна пра дыктатуру пралетарыяту, дзе падкрэслівалася патрэба ў моцным дзяржаўным апараце прымусу (галоўны пастулят у марксізме Леніна, акрамя ягонай кнігі "Дзяржава і рэвалюцыя"), і тэорыяй гегемоніі Грамшы была відавочная розніца. На думку апошняга, гегемонія грунтуецца на трывалай і незалежнай грамадзянскай супольнасці, якая дапускае аўтаномію "прыватных інстытуцыяў": адукацыі, Царквы, палітычных партыяў, прафесійных звязаў і г. д., што ствараюць умовы грамадскай *згоды*. Марксізм Грамшы істотна розніўся ад ленінізму яшчэ і з прычыны ўплыву на першага антыпазітывізму Лабрыёлы, Сарэля ды італійскага філосафа-гегельянца Бэнэдэта Крочэ, значна большага за ўплыў Энгельса, Пляханава і Каўцкага.

Паводле Грамшы, марксізм ёсць формаю "абсалютнага гістарыцызму". Усе чыста формы мыслення і дзеяння — з'явы глабальнага гістарычнага працэсу. Прыкладам, філасофія і навука праўдзівыя, бо яны — адлюстраванне "рэальнай" гістарычнай эвалюцыі. Ён азначыў марксізм як светапогляд (*Weltanschauung*)*, які ахоплівае "ўсе найважнейшыя складнікі дзеля пабудовы цэлай і згоднай канцэпцыі свету, агульнай філасофіі і тэорыі натуральнае навукі... усё, што патрэбна, каб даць жыццё ўпарадкаванай практычнай арганізацыі грамадства, гэта значыць, каб яно зрабілася суцэльнаю, адзінаю цывілізацыяй" (Gramsci, 1971, с. 462). Такім чынам, рэальнасць заўсёды гістарычная, бо яна творыцца чыннымі дзеячамі; навука, філасофія, марксізм — не аб'ектыўныя спосабы інтэлектуальнае дзейнасці, якія маюць вонкавую сувязь з дзеячам, а створаныя пэўнаю сумаю ўчынкаў, *praxis*. Усе элементы маюць значэнне толькі дзеля іх сувязі з цэлым і "праўдзівыя", калі адлюстроўваюць прыхаваныя тэндэнцыі эвалюцыі цэлага. Насуперак Лукачу Грамшы адкідаў антыномію прыроды й грамадства і даводзіў, што паняцце натуры само ёсць гістарычным і сацыяльным. Марк-

---

* Weltanschauung (ням.) — светапогляд. — *Заўвага перакладніка.*

сізм, або, як назваў яго Грамшы ў "Турэмных нататках", філасофія *praxis*, — выяўленне супольнае волі падуладнага работніцкага класа, які змагаецца за адукацыю і вызваленне ад эксплуатацыі ды класавага панавання. Гістарычны працэс вызначаюць не эканамічныя чыннікі, а воля асобаў, арганізаваных у супольнасці, якая ёсць "рухавіком эканомікі", што творыць "аб'ектыўную рэальнасць" (Gramsci, 1977, с. 35).

Акцэнт Грамшы на паняцці волі, на валюнтарызме найболей выявіўся ў адным з ягоных першых значных артыкулаў, напісаным з нагоды рэвалюцыі 1917 г., які меў назоў нібы прароцтва: "Рэвалюцыя супраць *Das Kapital*". У тым артыкуле, напісаным неўзабаве пасля ўдалай Кастрычніцкай рэвалюцыі, Грамшы даводзіў, што заваёва бальшавікамі ўлады сведчыць пра тое, што марксізм — гэта нефаталістычная тэорыя дзеяння, угрунтаваная на паняцці "супольнае волі", а не на ідэі "аб'ектыўных законаў". У ранніх творах Грамшы ўсцяж падкрэсліваў адвольны характар дзейнасці работніцкага класа і сцвярджаў, што фаталістычнае пераконанне ў няўхільнасці, наканаванасці сацыялізму змушае пралетарыят да абрання пасіўнай і абарончай палітычнай пазіцыі. На думку Грамшы, рэвалюцыя ёсць вынікам усталявання перавагі аднаго класа над усімі астатнімі ў галіне культуры, а не простым наступствам дзейнасці аб'ектыўных эканамічных фактараў. "Узбежны клас", пісаў ён, будзе змагацца за ўсталяванне свае ўлады над іншымі сацыяльнымі стратамі як праз эканамічнае, палітычнае ды мілітарнае, так і праз "інтэлектуальнае й маральнае кіраванне". Перад усімі рэвалюцыямі "адбываецца спорная праца пераасэнсавання культуры", бо ўзбежны клас імкнецца падпарадкаваць сваіх хаўруснікаў і падуладныя сацыяльныя пласты ўласным ідэям. Такім чынам, панавальным ёсць клас, мараль, звычаі, рэлігійная і палітычная практыка якога апаноўвае ўсю грамадзянскую супольнасць: "Фармаванне панавальнага класа ёсць тое сама, што і стварэнне *Weltanschauung*". Калі запануе работніцкі клас, дык ён мусіць прапанаваць культуру, якая будзе мець падтрымку ад іншых сацыяльных пластоў; ягоны светапогляд, марксізм, ёсць, такім чынам, не так класавай ідэалогіяй, як адлюстраваннем прыхаваных структурных тэндэнцыяў гістарычнага развіцця. Усталяванне культурнае гегемоніі павінна папярэджваць рэвалюцыю і мусіць быць дасягнутае праз супольныя высілкі. Таму Грамшы адрозніваў гегемонію, якой уласцівая згода паміж сацыяльнымі класамі, і панаванне, злучанае з гвалтам і дзяржаўнаю ўладай. Гегемонія фармуецца ў грамадзянскай супольнасці й прыватных інстытуцыях, што яднаюць асобу з дзяржаваю; беспасярэдняе ж панаванне ёсць вынікам дзейнасці дзяржаўнага апарату, гвалтам над публічнымі ўстановамі (Gramsci, 1971, с. 77—84).

Грамшы першы ўжыў тэрмін "гегемонія" ў творы "Некаторыя аспекты паўднёвага пытання" (1926), дзе напісаў, што пралетарыят "можа

зрабіцца лідэрам і панавальным класам, калі патрапіць стварыць хаўрус, які дазволіць яму мабілізаваць большыню працоўнага насельніцтва супраць капіталізму і буржуазнае дзяржавы" (Gramsci, 1978, с. 443). Напраўду гегемонія ёсць сінтэзам палітычнага, інтэлектуальнага і маральнага лідэрства, калі клас кідае абарону ўласнага "карпаратыўнага" інтарэсу дзеля згуртавання ўсіх астатніх грамадскіх групаў і вызначэння напрамку іх дзейнасці. Два прыклады з твора Грамшы меліся праілюстраваць ягоны агульны пастулят. Даследнік меркаваў, што толькі буржуазія і пралетарыят змагаюцца за ўсталяванне ўласнае гегемоніі. У адрозненне ад капіталізму ў феадальным грамадстве пануе замкнёная каста, кіраўнічы клас тут не эвалюцыянуе натуральным шляхам з іншых класаў, застаючыся асобным ад іх з "тэхнічнага" і "ідэалагічнага" гледзішча. Якабінцы, наадварот, зрабіліся выразнай сацыяльнай групаю, якая ператварылася ў клас-гегемон, бо рэпрэзентавалі ўсе грамадскія сілы, згуртаваныя супраць старога ладу і арганізаваныя ў агульную волю нацыі. І хоць якабінцы мелі пэўныя эканамічныя заданні ў галіне развіцця буржуазных формаў вытворчасці, але яны прайшлі шлях ад эканамічнай да этычна-палітычнай стадыі, стварыўшы ўласную партыю і *Weltanschauung*.

Грамшы, вядома, турбавала пытанне, ці магчымая рэвалюцыя ў развітых капіталістычных краінах. Ягоны аналіз гегемоніі дапускаў, што работніцкі клас не ёсць ахвяраю сістэмы буржуазнае ідэалогіі, бо ён свядома згаджаецца з трываласцю буржуазнага грамадства. У Заходняй Эўропе грамадзянская супольнасць даволі моцная, што дазваляе буржуазіі панаваць на падставе грамадзянскай згоды. Грамшы падкрэсліваў, што гегемонія не можа існаваць толькі на падставе згоды, яна ёсць спалучэннем згоды і гвалту, раўнавагаю, дзе прымус не павінны пераважаць. Такім чынам, розніца паміж грамадзянскаю і палітычнаю супольнасцю не абсалютная, бо капіталістычнае грамадства нельга расшчапіць на зусім асобныя і незалежныя адна ад адной інстытуцыі. Ён, прыкладам, адзначыў, што адукацыя — інстытуцыя, якая належыць да грамадзянскае супольнасці, — адначасова залежыць ад дзяржавы як з эканамічнага, так і з ідэалагічнага гледзішча. Грамшы пісаў пра маральную ролю дзяржавы, карыстаючыся тэрміналогіяй Гегеля. Хоць дзяржава і бароніць эканамічны інтарэс панавальнага класа, але адначасова яна — інструмент для стварэння інстытуцыяў, якія спрыяюць умацаванню грамадзянскай супольнасці. Такім спосабам Грамшы развязваў праблему пэўнай аўтаноміі грамадзянскай супольнасці, дзяржава — не апарат гвалтоўнага панавання аднаго класа над іншымі, а інструмент, які фармуе сучаснае складанае грамадства і надае яму легітымнасць на падставе буржуазнага *Weltanschauung*, а не класавай ідэалогіі.

Наагул марксізм Грамшы быў скіраваны супраць рэдукцыянізму

усялякага кшталту: культура і дзяржава не ёсць толькі класавымі і грамадзянская згода — не ілюзія. Гегемонія прадугледжвае дэмакратычныя дачыненні паміж падуладным і ўладаром, а таксама ўстановы, якія дазваляюць падпарадкаваным групам выяўляць уласны інтарэс і бараніць яго, ствараць уласную культуру. Таму рэвалюцыя — не толькі заваёва дзяржаўнага апарату і прыўлашчанне эканамічных рэсурсаў новым класам: пралетарская рэвалюцыя ёсць масавая акцыя, ажыццяўленне грамадскай волі класам, культура якога дазваляе яму зрабіцца чынным суб'ектам і гегемонам, умацаваць такім шляхам грамадзянскую супольнасць і яе дэмакратычныя ўстановы.

Марксізм і сацыялогія інтэлектуалаў: Грамшы

Адным з найважнейшых даробкаў Грамшы ў сацыялогію навачаснага грамадства й гегемоніі была ягоная тэорыя інтэлектуалаў. На думку Грамшы, інтэлектуалы граюць важную ролю ў фармаванні як ідэалогіі, так і грамадзянскае згоды. Згуртаванасць грамадства ёсць функцыяй як інтэлектуалаў, так і сацыяльнай сістэмы. Банкруцтва марксізму ў развітых капіталістычных грамадствах паставіла пытанне пра ролю кіраўніцтва і функцыю інтэлектуалаў у грамадстве.

Грамшы азначыў інтэлектуалаў з сацыялагічнага гледзішча, адкінуўшы паняцце інтэлектуальнай дзейнасці як уласцівае толькі адной сацыяльнай страце. Патрэбныя якасці, даводзіў ён, мае кожны:

Ці ёсць нейкія "апошнія" межы выкарыстання тэрміна "інтэлектуалы"? Ці вынайшаў хто адзіную рысу, уласцівую ўсім разнастайным і непадобным адзін да аднаго ўзорам дзейнасці інтэлектуалаў, якая адначасова выразна вылучала б іх дзейнасць з чыннасці іншых грамадскіх групаў? Найбольш пашыранаю памылкаю, на маю думку, ёсць тое, што гэтую прымету шукаюць у прыродзе інтэлектуальнай дзейнасці, а не ў сістэме дачыненняў, дзе яна... адбываецца, не ў агульным комплексе грамадскіх стасункаў... Усе людзі — інтэлектуалы... але не ўсе здзяйсняюць функцыю інтэлектуалаў (Gramsci, 1971, с. 8—9)

Такім чынам, Грамшы адмовіўся ад паняцця "выдатныя інтэлектуалы": ён акрэсліў інтэлектуалаў як вытворцаў ведаў і выканаўцаў пэўнай працоўнай функцыі. Разважаючы пра італійскага філосафа Крочэ, Грамшы азначыў яго як "канструктара" ідэалогіі для панавальнага класа, але "інтарэс" ды "ідэалогію" нельга звязваць проста з класавым становішчам. Інтэлектуалы твораць веды й ідэалогію, якія заўсёды ёсць шырэйшымі за простае адлюстраванне класавага інтарэсу. Як сацыяльная страта інтэлектуалы фармуюцца больш павольна за астатнія групы, і хоць яны выказваюць інтарэсы панавальнага класа, але такса-

ма выяўляюць і культурныя традыцыі ўсяго люду. Развіццё капіталізму, аднак, стварыла новы кшталт інтэлектуала, тэхнічнага арганізатара, адмыслоўца, які пакрысе замяняе даўнейшы, традыцыйны тып арганізацыі грамадства дзяржаўнымі інстытуцыямі.

Таму Грамшы азначыў інтэлектуалаў як людзей, што здзяйсняюць функцыю арганізацыі вытворчасці, культуры, грамадскага кіравання, яго паняцце інтэлектуалаў цалкам процілеглае элітарнай канцэпцыі, прыкладам Парэтавай "цыркуляцыі элітаў" або Москавага "кіраўнічага класа", якія папраўдзе вылучалі ў грамадстве вышэйшую страту ўладароў і ніжэйшую — падуладных. Грамшы падпіраў сваю тэорыю інтэлектуалаў довадам, што буржуазнае грамадства імкнецца да штораз большай цэнтралізацыі — фармуецца нацыянальная сістэма адукацыі, мясцовая і нацыянальная адміністрацыя, адбываецца пашырэнне Царквы і, што найважней, хуткае развіццё дзяржаўнага апарату. На думку Грамшы, пэўныя эканамічныя "карпаратыўныя" класы — класы, вузкі інтарэс якіх цалкам вызначаны іх класаваю сітуацыяй, — мусяць абавязкова ператварыцца ў класы-гегемоны, калі стануць панавальнымі. У тым працэсе роля інтэлектуалаў надта важная — яны яднаюць сістэму эканомікі як умову існавання класа з інстытуцыямі культуры:

Кожная сацыяльная група фармуецца на падставе выканання істотнае функцыі ў эканамічнай вытворчасці, натуральным шляхам ствараючы адну або некалькі групаў інтэлектуалаў, якія дапамагаюць ёй набыць аднастайнасць і ўсвядоміць сваю функцыю на палітычнай і сацыяльнай ніве гэтаксама, як і ў эканоміцы (Gramsci, 1971, с. 5).

Грамшы даводзіў, што сацыяльныя класы не нараджаюць уласных інтэлектуалаў: клас, які змагаецца за гегемонію, мусіць ператварыць сябе з нечага аморфнага ў аднастайную, інтэграваную з ідэалагічнага гледзішча групу, здольную прадукаваць з дапамогаю сваіх хаўруснікаў-інтэлектуалаў універсальныя ідэі. Інтэлектуалы, такім чынам, былі акрэслены як з гледзішча структуры грамадства ды іхнай функцыі, так і з увагі на свядомасць.

Грамшы вылучыў два тыпы інтэлектуалаў: арганічных і традыцыйных. Арганічныя інтэлектуалы належаць да сацыяльных групаў, якія імкнуцца кіраваць цэлым грамадствам, яны — "эксперты ў легітымацыі", іх з'яўленне абумоўленае зменамі ў спосабе вытворчасці; арганічныя інтэлектуалы выказваюць памкненні класа, які і без іх ёсць класам. Традыцыйныя ж інтэлектуалы ўзнікаюць дзеля "няспыннай пераемнасці гісторыі" і не так залежаць ад спосабу вытворчасці. Традыцыйным інтэлектуалам уласцівая падобная да касты структура, яны вызначаюць сябе самі незалежна ад панавальнага класа. Традыцыйныя інтэлектуалы — міжкласавая група, якая прасякае ўсё грамадства і яд-

нае мінулае з сучаснасцю ў няспынны гістарычны працэс. Арганічныя ж інтэлектуалы ствараюць ідэі, якія рвуць сувязь грамадства з яго мінулым. Да традыцыйных інтэлектуалаў належаць дзеячы Царквы, юрысты, настаўнікі, лекары; іхная функцыя — захаваць пераемнасць паміж двума рознымі станамі грамадства. Грамшы згадвае французскіх клерыкаў XVIII ст., якія дзеля іх ролі ў адукацыі і манаполіі ў рэлігійнай сферы ператварыліся з традыцыйных інтэлектуалаў у арганічных інтэлектуалаў зямельнай арыстакратыі. Грамшы меркаваў, што кожная сацыяльная група, якая змагаецца за ўсталяванне ўласнай гегемоніі, мусіць падпарадкаваць і ўлучыць у сябе традыцыйных інтэлектуалаў. У Італіі буржуазія не дасягнула "стадыі гегемоніі", застаўшыся на карпаратыўным роўні, і таму выкарыстоўвала П'емонт (паўночную манархічную дзяржаву) як прыладу ўласнага панавання. У Германіі юнкеры зрабіліся традыцыйнымі інтэлектуаламі буржуазіі, захаваўшы сваю эканамічную і палітычную незалежнасць.

Прыклады Грамшы былі гіпатэтычныя. Яму не было як зрабіць эмпірычнае даследванне складаных дачыненняў інтэлектуалаў з грамадствам. Ягоная мэта была перадусім тэарэтычнаю — паказаць, што калі розныя сацыяльныя групы звязаныя з рознымі тыпамі інтэлектуалаў, дык толькі палітычная партыя можа абняць арганічных і традыцыйных інтэлектуалаў разам: "Партыя выконвае тое заданне зусім адпаведна з сваёй асноўнаю функцыяй, стварэннем уласных частак —элементаў сацыяльнае групы, якая ўтварылася і развівалася як "эканамічная" група, — і ператварэннем іх у спрактыкаваных палітычных інтэлектуалаў, правадыроў і арганізатараў усяе дзейнасці й функцыяў, уласцівых арганічнаму развіццю згуртаванай супольнасці як грамадзянскай, так і палітычнай" (Gramsci, 1971, с. 16—17). Эканамічная сацыяльная група — паны, прамыслоўцы, пралетарыят — можа развіцца толькі ад пэўнага "пункту свае гістарычнае эвалюцыі" і зрабіцца суб'ектам нацыянальнай і міжнароднай палітыкі праз увядзенне інтэлектуалаў двух тыпаў у структуру палітычнай партыі.

Як "функцыянеры надбудовы", інтэлектуалы яднаюць культуру і вытворчасць, ствараюць ідэі, якім людзі "самахоць" даюць веры як легітымным, бо тыя ідэі шырэйшыя за простае адлюстраванне класавага інтарэсу панавальнай групы. З гэтага боку інтэлектуалы — "арганізатары" сацыяльнай гегемоніі. Грамшы падкрэсліваў іхную ролю ў сістэме гегемоніі ў грамадствах Заходняй Эўропы, дзе формы беспасярэдняга, простага панавання ёсць выняткам з правіла. Сацыялогія інтэлектуалаў Грамшы не была песімістычнаю: ён не лічыў капіталістычнае грамадства масавым. Хоць ён і адзначыў тэндэнцыю бюракратызацыі і цэнтралізацыі, але падмурак грамадзянскай згоды і сацы-

яльнай гегемоніі утварае складаная сістэма незалежных, "прыватных" інстытуцыяў — палітычныя партыі, прафесійныя звязы, Царква і да іх падобныя. Трываласць грамадзянскай супольнасці й гегемоніі дае магчымасць інтэлектуалам у развітых капіталістычных краінах ажыццяўляць сваю функцыю арганізатараў і экспертаў у легітымацыі без фармавання эліты, якая звонку кіравала б грамадствам. Адсюль выходзіла, што пралетарыят, узбежны клас, які змагаецца за гегемонію, мусіць пашыраць у грамадзянскай супольнасці свае адметныя каштоўнасці й культуру, якія былі б больш універсальныя за сацыялістычны светапогляд і змушалі б усё грамадства, перадусім традыцыйных інтэлектуалаў, свядома даваць веры абгрунтаванасці й гістарычнай неабходнасці асноўных прынцыпаў таго светапогляду, а не ідэям або інтарэсу толькі работніцкага класа.

Таму, паводле Грамшы, як група інтэлектуалы ўтвараюць герархічную сістэму функцыяў, злучаных з гегемоніяй. Наверсе — творчыя інтэлектуалы, якія ствараюць светапогляд, ідэалогію і тэарэтычныя сістэмы; унізе — адміністрацыйныя інтэлектуалы, іх функцыя пашыраць вартасці й культуру актуальнае гегемоніі; урэшце, на сярэдніх прыступках — інтэлектуалы-арганізатары, без якіх панавальная група не магла б выжыць. Роля творчых інтэлектуалаў большая ў мацнейшых грамадзянскіх супольнасцях, дзе яны імкнуцца сабраць разам некалькі групаў або сацыяльных пластоў у "гістарычны хаўрус" (прыкладам, брытанскія індустрыялісты і арыстакратыя, нямецкія юнкеры і буржуазія). Грамшы падкрэсліваў, што сыход тых хаўрусаў ад улады можа пацягнуць за сабой "арганічны" крызіс, крызіс улады і магчымасць дэзінтэграцыі грамадства. Творчыя інтэлектуалы з структурнага й ідэалагічнага гледзішчаў важнейшыя за інтэлектуалаў другога парадку, дарма што тыя падначаленыя групы неабходныя з функцыянальных прычынаў. Каб сацыяльная гегемонія дзейнічала належным чынам, яны павінны ўваходзіць у панавальны хаўрус інтэлектуалаў. Адсюль вынікала, што пад час пераходу да сацыялізму інтэлектуалы мусяць артыкуляваць інтарэсы работніцкага класа і ягоных хаўруснікаў: Грамшы сфармуляваў паняцце партыі як "супольнага інтэлектуала", як інстытуцыі, што лучыць творчую дзейнасць простага люду і арганізацыйную, кіраўнічую ролю арганічных інтэлектуалаў. Інтэлектуалы дужа патрэбныя для сацыялістычнай трансфармацыі: гаворка тут ідзе не пра партыю, якая звонку кіруе масамі, а пра дыялектычныя і дэмакратычныя дачыненні партыі ды простага люду. Хоць тое меркаванне адмаўляе аўтарытарызм і элітарнасць, але не адказвае на пытанне, якім чынам у сацыялістычным грамадстве, што грунтуецца на цэнтралізацыі ды ідэалогіі калектывізму, можа захавацца незалежная грамадзянская су-

польнасць, а значыць, і незалежныя інтэлектуалы. З гэтага боку паняцце супольнага інтэлектуала дапускала пэўны таталітарызм распрацаванай Грамшы агульнай тэорыі дэмакратычнага сацыялізму, які ствараюць дзейнасць і культура ўсяго народа.

Лукач і Грамшы пра сацыялогію

Як Лукач, так і Грамшы лічыў марксізм светапоглядам, арганічна звязаным з класам індустрыйных работнікаў, з "узбежным класам". Марксізм як навука аб пралетарскай рэвалюцыі ўлучае актыўныя складнікі культуры, *praxis*, дзякуючы якім суб'екты ажыццяўляюць патрэбныя сацыяльныя змены. Абодва навукоўцы былі добра абазнаныя ў сацыялогіі: Лукач ведаў творы Зімэля, Вэбэра, Зомбарта; Грамшы цікавіўся перш за ўсё сацыялагічнымі даследзінамі партыяў і праблемамі метадалогіі, ён быў знаёмы з кнігамі Москі, Міхельса, Парэты, Вэбэра, ужо не кажучы пра пазітывістычную традыцыю XIX ст.

Яны абодва звычайна атаясамлівалі сацыялогію з пазітывізмам і таму крытыкавалі сацыялогію за паніжэнне ў яе аналізе чыннага дзеяча на карысць вонкавых, аб'ектыўных законаў, якія пануюць над грамадствам ды індывідам. На думку Лукача, сацыялогія азначае аб'ект свайго даследвання як нешта натуральнае і ператварае гістарычны працэс у дзейнасць адвечных і натуральных сілаў; такім чынам, грамадства робіцца рэіфікаваным, а свядомасць асобы — простым адлюстраваннем эканамічнае сістэмы. Урэчаўленне гістарычнага і сацыяльнага свету ў буржуазным мысленні робіць немагчымым разуменне карэляцыі паміж markрознымі складнікамі грамадства: яно, як цэлае, зазнае няспынны працэс пераўтварэння, не адлюстраваны ў буржуазнай сацыялогіі. Што праўда, буржуазнае мысленне разбіла сацыяльную навуку на асобныя дзялянкі: палітычную эканомію, гісторыю, права і сацыялогію. Але яно не можа сягнуць глыбей за паверхню фактаў, каб вызначыць іх стасункі з цэлым: манаграфічны метад, робіць выснову Лукач, дэталёвае, колькаснае вывучэнне аднаго складніка цэласці вызначае межы сацыялогіі ды пацвярджае яе ідэалагічны статус. Усе факты трэба тлумачыць, маючы на ўвазе агульны гістарычны працэс або іх аб'ектыўную магчымасць.

Грамшы таксама крытыкаваў сацыялогію пазітывізму дзеля рэдукцыі ёю грамадскіх дачыненняў да нейкіх непарушных натуральных законаў. Ён асабліва варожа ставіўся да такіх сацыёлагаў, як Міхельс, які абвяшчаў "жалезныя законы" арганізацыі, што пакідалі на долю людзей недасведчанасць і бяздзейнасць. Гегемонія, на ягоную думку, ёсць перамогаю свядомасці, сацыяльнага дзеяння й *волі* над аб'ектыўнымі абставінамі. "Сістэма перастае быць нейкай вонкавай сілаю, — пісаў

Грамшы, — якая заціскае асобу, падпарадкуе сабе і робіць яе залежнаю, яна ператвараецца ва ўмову свабоды, прыладу, якая стварае новую этычна-палітычную форму і крыніцу новае ініцыятывы" (Gramsci, 1971, с. 367). Грамшы пераймаў Лабрыёлу ў крытыцы сацыялогіі за тое, што яна не можа патлумачыць гісторыю як цэлае: Лабрыёла ўвёў тэрмін "філасофія *praxis*" як азначэнне "сутнасці" гістарычнага матэрыялізму, акрэсліўшы апошні як "іманентную філасофію", што цалкам апаноўвае гістарычнага і сацыяльнага індывіда. Марксізм як філасофію *praxis* нельга звесці да сацыялогіі, якая, на думку Грамшы, ёсць навукай, што спрабуе вывучаць сацыяльныя факты, сувязь паміж імі й агульныя законы сацыяльнае сістэмы метадамі прыродазнаўчых навук. Марксізм як светапогляд нельга трансфармаваць у нейкую аб'ектыўную сістэму ведаў, заснаваную на вывучэнні рэгулярных і аб'ектыўных законаў, бо такі падыход замацоўвае залежны стан гістарычнага суб'екта. Грамшы, аднак, прызнаваў каштоўнасць статыстыкі, найперш для сацыяльнага планавання, але яго галоўным аргументам супраць сацыялогіі, як ён яе разумеў, было тое, што ўсе статыстычныя законы і прагнозы, на іх абапертыя, тлумачацца нібы натуральныя з'явы, бо пад увагу не бярэцца дужа важны складнік усіх сацыяльных сітуацыяў — супольная воля. Рэальнасць увесь час змяняецца праз *praxis*, немагчыма навукова прадказаць наступствы пэўных учынкаў або ўзаемнага ўздзеяння фактараў: прадбачыць можна толькі таму, што нехта дзейнічае і, такім чынам, спрычыняецца да "прадказальнага" выніку.

Калі няма сацыялагічных законаў, якія б спрасцілі прагназаванне, як у натуральных навуках, дык няма і "сацыялогіі марксізму", рэальнасць заўсёды створаная, штучная, а гістарычны працэс ёсць актам самаўсведамлення пралетарыяту. На думку Лукача і Грамшы, сацыялогія ёсць тэорыяй, асобнаю ад практыкі: аб'ектыўныя законы і факты існуюць адно ў працэсе актыўнага дачынення, якое абыймае і суб'екта гісторыі. Як Лукач, так і Грамшы пераканана сцвярджалі, што гістарычныя веды немагчымыя як прадукт эмпірычнай сацыяльнай навукі: мэты эмпірычнага даследвання павінны вызначацца гістарыцызмам і гуманізмам.

Аднак самі марксісты рабілі спробы патлумачыць марксізм як сістэму сацыялогіі, або тэорыю грамадства. Да найбольш вядомых прыкладаў тых высілкаў належыць творчасць школы так званага аўстра-марксізму (тэрмін увёў амэрыканскі сацыяліст Луіс Бодын, каб неяк азначыць групу маладых марксістаў, якія бралі чынны ўдзел у сацыялістычным руху напярэдадні Першай сусветнай вайны, найвыдатнейшымі з іх былі Макс Адлер, Ота Баўэр, Рудольф Гільфэрдынг і Карл Рэнэр), і аднаго з уплывовых тэарэтыкаў бальшавікоў Нікалая Бухарына. Ягоны падручнік "Гістарычны матэрыялізм", які меў падзагаловак "Сістэма сацыяло-

гіі", упершыню быў апублікаваны ў Расеі ў 1921 г. і адыграў прыкметную ролю ў адукацыі выдатных марксістаў як у Савецкім Саюзе, так і па-за яго межамі. Лукач і Грамшы спрачаліся найперш з Бухарыным (1888—1938), бо ягоная праца "Гістарычны матэрыялізм" зрабіла на марксістаў большы інтэлектуальны ўплыў, чым надта акадэмічныя працы прадстаўнікоў аўстрыйскае школы, прынамсі, апошнія не былі сябрамі III Інтэрнацыяналу.

Лукач і Грамшы крытыкавалі "Гістарычны матэрыялізм", бо ў ім марксізм быў падзелены на натуралістычную сацыялогію, якая ахоплівае гісторыю і палітыку, і філасофскі матэрыялізм, або тэорыю пазнання. Бухарын — адзін з першых марксістаў, які акрэсліў гістарычны матэрыялізм як сацыялогію, спрабуючы ўлічыць здабыткі Вэбэра, Зімэля, Міхельса ды іншых, каб наблізіць марксізм да сацыялогіі XX ст. Ён вылучаў "пралетарскую" і "буржуазную" навуку, і першая, на ягоную думку, мае прыўлашчыць адкрыцці апошняе. Але, як падкрэслілі ў сваёй крытыцы Лукач і Грамшы, Бухарынавая канцэпцыя марксізму была вельмі блізкая да "буржуазнага матэрыялізму прыродазнаўчае навукі" дзеля ягонага імкнення звесці дыялектыку да агульных законаў эвалюцыі, якія дзеюць аб'ектыўна і незалежна ад усведамлення іх людзьмі. Лукач даводзіў, што ў канцэпцыі Бухарына з сацыяльнай навукі вынятая катэгорыя татальнасці, гістарычны працэс аналізуецца ўжо не як цэлае, а як дачыненні частак і цэлага, акрэсленыя ў тэрмінах механіцызму і пазітывізму. Напрыклад, прапанаваўшы паняцце грамадства як сістэмы, існаванне якой вызначае закон раўнавагі, Бухарын наблізіўся да погляду Конта і Парэты, падпарадкуючы дзейнасць людзей ды іх стасункі базавай, аб'ектыўнай сістэме. Лукач асабліва крытыкаваў сцыентызм Бухарына, ягонае няўзважанае стаўленне да прагнозаў у сацыяльнай навуцы: толькі практыка, пераўтварэнне рэальнасці людзьмі ды іх свядомасць, ■ не бязладныя статыстычныя факты, пацвярджаюць эмпірычныя меркаванні дасследніка. Сацыялагізаваны марксізм Бухарына, робіць выснову Лукач, ёсць формаю "пасіўнага" матэрыялізму", які выкрэслівае чыннага суб'екта з агульнага гістарычнага працэсу (Lukács, 1972, c. 135—142).

Грамшы таксама крытыкаваў Бухарына за ягоную няздольнасць уцяміць, што ўсе аб'ектыўныя сацыяльныя і эканамічныя з'явы выходзяць з грамадскіх дачыненняў, чалавечай дзейнасці, вартасцяў, культуры і свядомасці. Бухарынавае паняцце сістэмы, даводзіў Грамшы, фетышызуе і занадта выпукляе сістэмны аспект грамадства. Бухарын акрэсліў грамадства як сістэму, большую за суму сваіх частак: не ідэалогія (Лукач) або гегемонія (Грамшы), а сістэма двухбаковых дачыненняў паміж яе ўдзельнікамі ўтварае з розных частак цэлае. Такім чынам, суб'ект грае пэўную ролю, але ягоныя ўчынкі наперад вызначаныя аб'ектыўнымі фактарамі. Паводле Бухарына, "кожная асоба ў яе эва-

люцыі... поўніцца ўплывам свайго асяроддзя, нібы каўбаса, напханая мясам... увесь час яна, нібы губка, убірае новыя ўражанні... Кожны індывід дарэшты "напханы" сацыяльным зместам. Асабовасць ёсць зборам розных канцэнтраваных сацыяльных уплываў, з'яднаных у маленькай адзінцы" (Bukharin, 1969, с. 98). Тут яскрава выявілася падабенства паміж сацыялогіяй пазітывізму XIX ст. і сацыялогіяй марксізму паводле Бухарына. Грамадства — арганізм, які абыймае розныя структуры, сістэма, што пануе над асобаю, якая мае з іншымі людзьмі цалкам механічныя дачыненні. Паміж матэрыяльным, або эканамічным, "падмуркам" грамадства і яго культураю існуе поўная залежнасць: установы культуры, ідэалогіі і свядомасць ёсць эпіфенаменальнымі, вытворнымі чыннікамі. Сістэма звычайна захоўвае стан раўнавагі, такой сітуацыі спрыяюць мараль і звычаі, якія вызначаюць скіраванасць сацыяльнага дзеяння, засцерагаючы ад дэзінтэграцыі грамадства. Але з класавых інтарэсаў і канфліктаў няўхільна вынікаюць рэгуляванне і змены, а ў некаторых выпадках і рэвалюцыі.

Што да Бухарынавай механістычнай і адцягненай канцэпцыі грамадства, дык, бадай, найважнейшым у ёй было тое, што тут зусім не распрацаваная тэорыя грамадзянскай супольнасці ды інстытуцыяў, праз якія ажыццяўляецца сацыяльнае, супольнае дзеянне людзей, ствараюцца вартасці, змяняецца культура, а разам з ёю асоба, сацыяльныя групы і класы. На думку Бухарына, дзеяч ёсць прадуктам вонкавых чыннікаў; сацыяльныя ж змены — вынік парушэння раўнавагі ў сістэме, якое няўхільна вядзе да рэгулявання і дасягнення новае раўнавагі. Тое пазагістарычнае, адцягненае і механістычнае паняцце грамадства было вельмі падобнае да паняццяў Парэтавага "Трактата", блізкае ягонаму клопату пра агульную тэорыю грамадства без дэталёвага эмпірычнага аналізу хоць бы аднаго супольніцтва і яго складовых частак. Бухарын, здаецца, не патрапіў уцяміць, кажучы словамі Маркса і Энгельса, што "грамадзянская супольнасць ёсць сапраўднаю крыніцаю і тэатрам усяе чыста гісторыі" (Marx and Engels, 1964, с. 48).

Сацыялогія аўстра-марксізму, наадварот, найперш мела клопат з тлумачэннем своеасаблівае эвалюцыі капіталізму, яго класавай структуры і дзяржаўных інстытуцыяў. Аўстра-марксісты, як і Вэбэр, даводзілі, што грамадзянская супольнасць змяняецца, яе класавая і прафесійная структуры спрыяюць фармаванню шырокага сярэдняга класа, што абыймае людзей, якіх Рэнэр называе "паслуговым класам" (мэнеджэры і нанятыя за аклад работнікі), а таксама вызначаюць змены ў сістэме ўлады: наўзамен той, што грунтавалася на прыватнай уласнасці, ідзе другая, якая абапіраецца на бюракратыю. Безумоўна, найбольш значным эмпірычным даследваннем тае школы была кніга Гільфэрдынга "Фінансавы капітал", якая паўплывала на "Імперыялізм..." Леніна, бо ў ёй навачасны капіталізм акрэслены як працэс пераўтварэння

банкавага і прамысловага капіталу ў сістэму картэляў, трастаў і манаполіяў. Гільфэрдынг падкрэсліў большыя, чым дагэтуль, маштабы умяшання ў эканоміку дзяржавы, якая спрабуе засцерагчы ад таго, каб эканамічныя законы не справакавалі крызіс і калапс грамадства: у ягоным паняцці "арганізаванага капіталізму" акцэнт быў зроблены на трывалай сувязі нацыянальнай дзяржавы з прыватным капіталам. Такім чынам, стасункі паміж дзяржаваю і грамадзянскай супольнасцю былі акрэсленыя амаль таксама, як у артадаксальным марксізме. Прыкладам, сацыялістычная праграма, якую баранілі аўстра-марксісты, была пераважна рэвалюцыйнаю: заваёва дзяржаўнага апарату і выкарыстанне яго для паспалітага дабра; адсутнічала паняцце дзяржавы, якую перамаглі б, а пазней скасавалі інстытуцыі грамадзянскай супольнасці.

Таму хоць аўстра-марксісты засяродзілі ўвагу на вывучэнні сацыяльных зменаў у часы капіталізму, але зрабілі высновы, вельмі падобныя да высноваў Бухарына і артадаксальнага марксізму. Просты люд пераважна пасіўны; адзінка не грае вялікай ролі ў зменах, бо яе ўчынкі падпарадкаваныя аб'ектыўным фактарам. Што да іх метадалагічнае пазіцыі, то яны адкінулі інтэрпрэтацыйны (*verstehen*) падыход Вэбэра і Зімэля і даводзілі тоеснасць прыродазнаўчых і сацыяльных навук: "Прырода і грамадства як сістэмы... дапускаюць дэтэрмінаваную рэгулярнасць падзей... навуковы погляд на сацыяльнае... згодна з логікаю, такі сама, як у прыродазнаўчай навуцы". Марксізм як "натуральная навука аб сацыяльных істотах і падзеях" вывучае ўзаемазалежнасць з'яваў, вызначаную законамі: сувязь паміж метадалогіяй навуковага даследвання аўстра-марксістаў ды іх сацыяльным рэфармізмам выявілася ў Адлеравай канцэпцыі марксізму як "сістэмы сацыялагічнае навукі", якая падмацоўвае сацыялізм "ведамі аб прычынах падзей грамадскага жыцця". Марксізм і сацыялогія "ёсць адно й тое ж" — навука "пра законы грамадства і іх прычынную дэтэрмінацыю", навука, якая імкнецца "звесці працэс развіцця сацыялізму з капіталізму да пытання пра яго неадхільнасць" (Bottomore and Goode, 1978, с. 60—64). Як і Бухарын, аўстра-марксісты разумелі марксізм як вузкае рэчышча, берагамі якога ёсць пазітывістычны сцыентызм і эвалюцыянізм. Складанасць і плюралізм Новых часоў, праблема аўтаноміі дзеяча і творчае ролі вартасцяў і культуры былі падпарадкаваныя эканоміцы.

Заходні марксізм і праблема сацыялогіі

Шматлікія спробы патлумачыць марксізм як сацыялогію грунтаваліся на своеасаблівым характары марксізму як рэвалюцыйнай, крытычнай сацыяльнай навукі. Марксізм быў спрошчаны, пазбаўлены ягонага акцэнту на супярэчнасцях і ролі грамадскай думкі як фактару

трансфармацыі грамадства. Таксама і складанасць сацыялогіі была зрэдукаваная да аднalітага, замкнёнага пазітывістычнага дыскурсу. Такім чынам, былі скасаваныя супярэчнасці й непаразуменне паміж марксізмам і сацыялогіяй. Падкрэсліваючы цэнтралізаваную і калектывістычную сутнасць індустрыйнага, капіталістычнага грамадскага ладу, тэарэтыкі марксізму імкнуліся падпарадкаваць паняцце грамадзянскае супольнасці гістарыцызму (Лукач, Грамшы) або эканамічнай інфраструктуры і законам сацыяльнай сістэмы (Бухарын). Хоць паняцце грамадзянскай супольнасці надало творам Грамшы сацыялагічнае вымярэнне, але іх гістарыцызм пакінуў яго далёка ззаду артадаксальнага марксізму і таго, што французскі філосаф Мэрло-Панці азначыў як заходні марксізм (Merleau-Ponty, 1973).

Калі артадаксальны марксізм быў абмежаваны механістычнаю мадэллю наканаваных эканамічных прычын — падмурак/надбудова, то заходнія марксісты (перш за ўсё Лукач, Эрнст Блох, Тэадор Адорна, Макс Горкгаймэр, Гэрбэрт Маркузэ) уважалі марксізм за крытычную філасофію, заснаваную на такіх гуманістычных паняццях, як *praxis*, адчужэнне, вызваленне (эмансіпацыя) і ўтопія. Заходні марксізм ахвяраваў выдатную філасофію гісторыі, дзе дбаў не пра законы эвалюцыі, а пра лёс культуры, каштоўнасці, сэнс і мэту чалавечага існавання. Грамадская свядомасць і практыка не былі для яго простым адлюстраваннем эканамічных законаў.

Як марксізм, які цікавіўся надбудовай, заходні марксізм болей за матэрыялістычную сацыяльную тэорыю Маркса абавязаны адцягненай філасофіі Гегеля, ягонаму гістарыцызму ў дачыненні да культуры і грамадства ды развaжанням маладога Маркса пра адчужэнне і дэгуманізацыю. З філасофіі Гегеля заходні марксізм пазычыў паняцце татальнасці: сацыяльная тэорыя мусіла дастасаваць праблему цэласці культуры грамадства да яго іманентнага развіцця. Марксавая матэрыялістычная і гістарычная катэгорыя татальнасці, як і ягоны аналіз сацыяльнае фармацыі, што складаецца з аб'ектыўных, законападобных працэсаў, былі адкінуты як рэшткі пазітывізму XIX ст. Блохавая кніга "Дух утопіі" з яе абагульненым, месіянскім поглядам на культуру і ўтапічным патрабаваннем аднаўлення цэласці грамадства дзеля акрыяння сучаснага расцярушанага супольніцтва дае яскравы прыклад заходняга марксізму. У працах Блоха і Лукача крытыка культуры замяніла сацыяльна-эканамічны аналіз. Пад уплывам песімістычнай Зімэлевай сацыялогіі навачаснасці і вартасцёвага плюралізму Вэбэра Блох і Лукач выводзілі праўду гісторыі з гістарычнага працэсу і ўпрывілеяванага анталагічнага становішча ўніверсальнага класа — пралетарыяту. У нарысе пра рэіфікацыю Лукач вылучыў як істотную і неразвязальную супярэчнасць буржуазнага мыслення ягоную няздольнасць ахапіць та-

тальнасць, расшчапленне ў ім цэлага на кавалкі. Буржуазнае мысленне з яго вартасцёвым рэлятывізмам і беспасярэднасцю — процілеглае ўніверсальнаму *praxis* пралетарыяту. Сацыяльна-эканамічны аналіз не можа быць шляхам крытычнае навукі (Lukács, 1971, с. 128—130).

Але не ўсе заходнія марксісты згаджаліся з рэвалюцыйным утапізмам Лукача і Блоха. Аналізуючы сацыяльныя фармацыі, Грамшы вылучыў прынцып сацыяльна-гістарычнай адметнасці. У канцэпцыі гегемоніі ён засяродзіў увагу на генэзе і структуры сацыяльна-палітычных роўняў грамадскай фармацыі, азначыў супольнага дзеяча як таго, хто фармуе, і таго, каго фармуюць тыя грамадскія сілы. Шырэйшая традыцыя заходняга марксізму не здолела акрэсліць спосабы, якімі маральныя і нарматыўныя фактары вызначаюць сацыяльнае дзеянне. Якраз гэтую сацыялагічную праблему аналізаваў Грамшы ў тэорыі гегемоніі. Ці магчымая інтэграцыя грамадства не прымусам і махлярствам, а неяк інакш? Апеляцыя да звышгістарычнага *praxis* рэвалюцыйнага пралетарыяту (Лукач) пакідала па-за ўвагаю праблему неаднастайнасці класавай свядомасці й структуры. Апрача таго, буржуазная ідэалогія ўводзіць у зман пралетарыят наконт яго сапраўднага гістарычнага задання. Ды не зважаючы на свой гістарыцызм, Грамшы замацаваў сацыялагічны пункт гледжання на тое, якімі спосабамі гэтыя складнікі культуры вызначаюць форму сацыяльнага дзеяння, на разнастайныя спосабы інстытуцыялізацыі каштоўнасцяў, складаную эвалюцыю і функцыянаванне ідэалогіяў з увагі на грамадскую свядомасць.

Заходні марксізм дасягнуў кульмінацыі ў крытычнай тэорыі франкфурцкае школы (гл. 10-ты раздзел). У працах Адорна, Горкгаймэра і Маркузэ шмат сур'ёзных праблемаў, вылучаных класічнаю сацыялогіяй і датычных навачаснасці, — крыніцы сацыяльнага дзеяння, роля вартасцяў у інтэграцыі грамадства і яго палітычнай легітымацыі — былі наноў тэарэтычна асэнсаваныя, іх тлумачэнне адбывалася ў пазагістарычных паняццях, скрозь прасякнутых ідэалогіяй і змаганнем за вызваленне асобы на працягу цэлае гісторыі. Апрача таго, яны не здолелі зразумець пакручасты шлях развіцця грамадзянскае супольнасці, некрытычна пазычыўшы аднавымерную, канчатковую, на іх думку, тэорыю культуры Зімэля і Вэбэра. Але Вэбэраў пастулят пра рацыяналізацыю дапускаў і нейкія крытычныя высновы, якія, аднак, у заходнім марксізме зніклі ў культурным дэтэрмінізме, гістарычным песімізме і антыкапіталістычных рамантычных слоганах.

Частка III

Новая сацыялогія

Раздзел 8

ФУНКЦЫЯНАЛІЗМ

Вытокі функцыяналізму як пэўнай метадалогіі і тэорыі грамадства ляжаць, па-першае, у працах Конта, Спэнсэра і Дзюркейма, па-другое, у антрапалогіі канца XIX — пачатку XX ст., перадусім у творах Рэдкліфа-Браўна (1881—1955) і Браніслава Маліноўскага (1884—1942). Даволі часта згадваюць Дзюркейма, які спрычыніўся да фармавання сацыялагічнага функцыяналізму, прапанаваўшы аргумент, згодна з якім усе грамадскія інстытуцыі існуюць толькі каб задавальняць пэўныя сацыяльныя патрэбы. "Усе сістэмы маралі, — пісаў ён, — вытворныя з арганізацыі грамадства", і калі не зважаць на "ненармальныя выпадкі", дык кожнае грамадства стварае мараль, патрэбную для яго належнага функцыянавання (Durkheim, 1953, с. 56). У "Правілах сацыялагічнага метаду" ён сцвярджаў, што функцыя сацыяльнага факта сацыяльная датуль, пакуль ён мае карысць для грамадства. Таму:

...каб патлумачыць сацыяльную з'яву, трэба яе прычыну і функцыю вывучаць паасобку (Durkheim, 1982, с. 123).

На думку Дзюркейма, прычына і функцыя сацыяльнай з'явы звязаныя з пэўнымі мэтамі, перадусім з тымі, што датычаць салідарнасці грамадства і яго захавання як арганічнага цэлага. На падставе прынятага ім халістычнага функцыяналізму Дзюркейм меўся патлумачыць сацыяльныя факты, засяродзіўшы ўвагу не толькі на прычынах, ад якіх яны залежаць, але і паказваючы іх функцыю "ў дасягненні ... паспалітае згоды" (Durkheim, 1982, с. 125). Аналізуючы, прыкладам, падзел працы, Дзюркейм вылучыў за яго прычыну маральную і матэрыяльную шчыльнасць стасункаў паміж людзьмі, а за яго функцыю — тую патрэбу, якую ён задавальняе, гэта значыць інтэграцыю індустрыйнага грамадства.

Дзюркейм найперш дбаў пра тое, каб засведчыць, што функцыя сацыяльных фактаў — маральная: сацыяльныя інстытуцыі "звычайна" спрыяюць згуртаванасці грамадства. Такім чынам, мараль ёсць сістэмай сацыяльных функцыяў, якая адлюстроўвае калектыўную свядомасць цэлага грамадства. Адукацыя і рэлігія шыраць маральныя каштоўнасці, што яднаюць індывідаў у супольніцтва. Злачынствы, як

"нармальная" і "здаровая" з'ява ва ўсіх грамадствах, таксама спрыяе падтрыманню інтэнсіўнасці супольных пачуццяў і "нармальнай эвалюцыі маралі й права". Дзюркейм даводзіў, што існаванне крымінальных учынкаў — сведчанне гнуткасці *conscience collective**. Звычайны працэнт злачынстваў сведчыць пра тое, што супольная свядомасць не мае дастатковае ўлады, каб "знішчыць" усе "розніцы" ў грамадстве. Злачынства — адлюстраванне актуальных сацыяльных абставін, якое дазваляе людзям выяўляць сябе як індывідаў: "Калі б не было злачынства, тая ўмова не была б выкананаю... супольныя пачуцці дасягнулі б інтэнсіўнасці, якая не мела б паралелі ў гісторыі... Улада, якою карыстаецца маральная свядомасць, не павінна быць празмернаю, бо інакш ніхто не наважыцца крытыкаваць яе, і яна ператворыцца ў непарушную форму". Існаванне злачынства, такім чынам, паказвае, што супольныя пачуцці не так моцныя, каб скасаваць адметнасць асобы (Durkheim, 1982, с. 101).

Але ж функцыяналістычны падыход Дзюркейма да вывучэння грамадскіх установаў застаўся амаль незаўважны ў агульным рэчышчы эвалюцыянізму XIX ст., які падкрэсліў сінхранічнае, сістэмнае вымярэнне грамадства коштам яго дыяхранічнага, генетычнага або гістарычнага аспекта: паняцце грамадства як дыферэнцаванага і з'яднанага цэлага, дзе разнастайныя элементы ажыццяўляюць узаемазалежныя функцыі, каб утрываліць складанае цэлае, паспрыяла вылучэнню "функцыі" з "генэзы", нарадзіўшы адцягненую, пазагістарычную тыпалогію арганізацыі грамадства ў тэрмінах механічнай і арганічнай салідарнасці. Падобным чынам і Маліноўскі, і Рэдкліф-Браўн, даследуючы плямёны Ціхага акіяна (тубыльцаў Трабрыянскіх і Андаманскіх выспаў), адкінулі эвалюцыйны і дыфузійны падыход і даводзілі патрэбу ў аналізе структуры грамадства. Перад тым як паставіць пытанне, якім чынам узнікла тая ці іншая інстытуцыя або звычай, яны пыталіся, як гэтыя сацыяльныя ўстановы стасуюцца да агульнага кантэксту грамадства або якім чынам частка дапасаваная да сацыяльнага цэлага. Адрозна ад амэрыканскае культурнае антрапалогіі і нямецкае этналогіі брытанская антрапалогія пачатку XX ст. распрацоўвала пэўны сацыялагічны падыход да аналізу сацыяльнае структуры, разглядаючы грамадства як інтэграваную сістэму.

Асабліва Рэдкліф-Браўн адмаўляўся шукаць *вытокі*, вывучаць гісторыю ўстановаў і звычаяў, даводзячы, што кожная культура ёсць "сістэма функцыянальна ўзаемазалежных элементаў", у якой дзеюць "агульныя законы або функцыі" (Radcliff-Brown, 1952, с. 180). Маліноў-

---

* Conscience collective (фр.) — калектыўная свядомасць. — *Заўвага перакладніка.*

скі ж лічыў, што антрапалогія мае вывучаць татальнасць сацыяльных, культурных і псіхалагічных складнікаў супольнага жыцця, "бо яны так пераблытаныя, што ніводзін нельга зразумець, калі не зважаць на ўсе іншыя" (Malinowski, 1922, с. XVI). Таму магію ўважалі за тое, што здзяйсняе "пільна патрэбную функцыю" ў прымітыўных грамадствах, задавальняючы паспалітую патрэбу, "якая не можа быць задаволеная якім іншым чыннікам прымітыўнае цывілізацыі", тым часам хаўтуры "ёсць элементам, які грае пэўную ролю ў жыцці цэлага грамадства і таму спрыяе пераемнасці ў эвалюцыі сацыяльнай сістэмы". На думку Рэдкліфа-Браўна, сацыяльная сістэма, г.зн. "агульная структура грамадства, разам з усімі грамадскімі звычаямі" ўтварае "функцыянальнае цэлае", умовы, калі ўсе часткі "дзеюць разам, даволі згодна, без няспынных канфліктаў, якія нельга было б ні развязаць, ні рэгуляваць". Культура, такім чынам, ёсць з' яднанае цэлае: каб патлумачыць якія-небудзь правілы, забабоны, звычай або ўстанову, патрэбны аналіз, які злучыў бы функцыянальна пэўны элемент з *структураю* цэлай культуры (Radcliff-Brown, 1952, раздзел 9).

Гэткая мадэль падкрэсліла згоду і трываласць грамадства ды не зважала на звады і супярэчнасці. Функцыянальную інтэграванасць сістэмы акрэслілі ў тэрмінах сацыяльнага парадку. Азначыўшы грамадства з халістычнага гледзішча, функцыяналізм дапускаў, што калі ўсё чыста ў сістэме ёсць функцыянальным з пункту гледжання цэлага, дык змены як вынік канфлікту трэба лічыць небяспекаю для падвалін самой сістэмы. Меркаванне, што функцыяналізм — кансерватыўная сацыялагічная тэорыя, выходзіла з яго клопату пра інтэграцыю грамадства і прыраўнанне апошняга да арганізма чалавека, калі сацыяльнае "здароўе" атаясамліваюць з сацыяльным парадкам, "хваробу" ж — з канфліктам. Таму найважнейшаю праблемай у "Падзеле працы" было ўзгадненне відавочнай дыферэнцыяцыі развітых грамадстваў з патрэбаю сацыяльнай інтэграцыі, праблема спосабаў рэгулявання "прагнасці й ненасытных апетытаў" асобы. Функцыя падзелу працы, даводзіў Дзюркейм, такая ж, як у частак арганізма чалавека, — забяспечваць еднасць, але яго "няслушныя" формы вядуць да ўзнікнення спрэчак і канфліктаў, якія шыраць стан аноміі. У халістычным функцыяналізме Дзюркейма асаблівая ўвага была аддадзеная сацыяльнаму парадку, але яго можна ўважаць і за спробу пабудовы аб'ектыўнае навукі пра грамадства, у якой былі адкінутыя наміналістычны падыход да грамадства і тлумачэнне сацыяльных феноменаў з псіхалогіі.

Функцыяналізм, напачатку распрацаваны ў сацыялогіі Дзюркейма, быў ледзь заўважны ў агульным рэчышчы эўрапейскае сацыялогіі ў першыя гады XX ст. Ранніх амэрыканскіх сацыёлагаў — Элбіёна Смола, Робэрта Парка, Чарлза Кулі ды Ў. І. Томаса — таксама вабіў інды-

відуалістычны, псіхалагічны падыход Тарда і Зімэлева тэорыя сацыяцыі. Дзюркейм, натуральна, крытыкаваў абодвух, бо, на ягоную думку, яны не патрапілі патлумачыць грамадства як сацыяльную з'яву. Амэрыканскі індывідуалізм, звязаны з эмпірызмам і сацыяльнаю псіхалогіяй, перашкаджаў развіццю тут тэорыі грамадства на эўрапейскі ўзор. Калектывістычнае паняцце грамадства з'явілася ў Амэрыцы ў 1930-х гг. у форме артадаксальнага марксізму, але ён не здолеў стала замацавацца ў амэрыканскай інтэлектуальнай традыцыі. Сацыялагічны функцыяналізм як найважнейшая сацыялагічная парадыгма сфармаваўся пасля Другой сусветнай вайны, як першая значная халістычная канцэпцыя грамадства, распрацаваная ў амэрыканскай сацыялогіі. У кнізе Кінслі Дэйвіса "Чалавечае супольніцтва" (1949) грамадства акрэсленае з макрасацыялагічнага гледзішча, увага засяроджаная перадусім на інтэграванасці й выжыванні грамадства, ■ таксама на дачыненнях яго частак і цэлага. У працах жа Тэлката Парсанза (1902—1979) функцыяналізм быў канчаткова спарадкаваны ў пэўную форму сістэмнага аналізу.

Тэлкат Парсанз — галоўная дзейная асоба ў працэсе пераўтварэння пераважна індывідуалістычнай сацыяльна-псіхалагічнай тэорыі ранняе амэрыканскае сацыялогіі ў яе паваенную, халістычную і антыпсіхалагічную форму. Парсанз быў першым амэрыканскім сацыёлагам, які насуперак панавальнай антытэарэтычнай, эмпірычнай сацыялогіі прапанаваў досыць гарманічную халістычную тэорыю грамадства. Але першыя студыі Парсанза ў 1930-х гг., апублікаваныя ў кнізе "Структура сацыяльнага дзеяння" (1937), былі не функцыяналізмам, а развіццём антыўтылітарыстычнае, валюнтарыстычнае тэорыі дзеяння, дзе асаблівую ўвагу ён аддаваў творам Вэбэра і Дзюркейма, бо яны адкрылі, што інтэграцыя грамадства адбываецца на падставе найважнейшых і ўніверсальных нормаў ды каштоўнасцяў, якім даюць веры ўдзельнікі супольніцтва.

Парсанзавая тэорыя дзеяння, згодна з якою Маркс відавочна займае меншае месца ў гісторыі сацыяльнай тэорыі, падкрэсліла патрэбу ў інтэгральных каштоўнасцях у пэўныя часы амэрыканскае гісторыі — пад час дэпрэсіі 1930-х гг., калі амэрыканскія каштоўнасці, здавалася, зазналі крызіс. Валюнтарызм Парсанза быў відавочна апазіцыйны таму, што ён лічыў дэтэрміністычным марксізмам: тэорыі неадхільнага класавага канфлікту, класавай ідэалогіі й змагання класаў. На думку Парсанза, лепшым адказам на дэзарганізацыю грамадства была б падтрымка маральных каштоўнасцяў, якія мусяць згуртаваць грамадства ў трывалае цэлае. Падкрэсліўшы адвольны аспект дзеяння, Парсанз звярнуў увагу на патрэбу індывіда ў дзеянні і, такім чынам, на стварэнне ўмоваў, неабходных для безупыннага ўзнаўлення грамадства.

Але пасля Другой сусветнай вайны, пачынаючы ад артыкула "Сучасны стан і перспектывы сістэмнае тэорыі ў сацыялогіі" (1945), падыход Парсанза да грамадства з пазіцыі дзеяння перамяніўся ў падыход з пазіцыі сістэмы, дзе валюнтарыстычны складнік прыкметна здрабнеў. Калі ў "Структуры сацыяльнага дзеяння" выходным пунктам яго разважанняў было дзеянне "адзінкі", дык у кнігах накшталт "Сацыяльнай сістэмы" (1951) пачатковым пунктам зрабілася тэза, згодна з якою "рэчаісная сістэма" і сацыяльная структура сканцэнтраваныя, між іншага, на "ўзгадненні матывацыі дзеяча з нарматыўнымі ўзорамі культуры, якія надаюць еднасць сістэме дзеяння". У пазнейшых творах Парсанз імкнуўся злучыць дзеяча і сацыяльную структуру ў грамадстве, акрэсленым з антывалюнтарыстычнага, функцыяналістычнага гледзішча.

У 1950-х гг. сацыялагічны функцыяналізм пачалі ўважаць не толькі за адзін са шматлікіх метадалагічных падыходаў сацыяльнае навукі, але за *метад* сацыялогіі. У працы "Міф пра функцыяналістычны аналіз як своеасаблівы метад сацыялогіі і антрапалогіі" Кінслі Дэйвіс абвясціў, што функцыяналізм ёсць метадам, які выкарыстоўваюць усе даследнікі грамадства незалежна ад таго, ці ўважаюць яны сябе за функцыяналістаў, ці не. Функцыяналізм, зазначыў ён, — метад, які дастасоўвае часткі адну да адной і да цэлага, метад, уласцівы кожнай навуцы, і "калі функцыяналістычны метад існуе, дык ён і ёсць метадам сацыялагічнага аналізу". Аднак крытыкі функцыяналізму меркавалі, што ён зусім не аб'ектыўная або нейтральная метадалогія сацыяльных навук, бо функцыяналізм, на іх думку, простае адлюстраванне кансерватыўнае ідэалогіі. Спрабуючы абгрунтаваць патрэбу ў трываласці грамадства і сацыяльным парадку, сацыялагічны функцыяналізм не здолеў належным чынам прааналізаваць сацыяльныя змены і канфлікты; гістарычныя падваліны грамадства як *працэсу* і яго структура былі падпарадкаваныя тэорыі непахіснай сацыяльнай салідарнасці й згоды. У функцыяналізме, пісаў Элвін Гоўлднэр, дэталёва крытыкуючы Парсанза, "чуваць настроі на карысць захавання прывілеяў... Сацыяльная тэорыя будуецца гэтак, нібы яе галоўным клопатам ёсць захаванне сацыяльнага парадку" і таму "больш дагаджае з ідэалагічнага гледзішча тым, каму ёсць што траціць" (Gouldner, 1971, с. 253—254).

Гоўлднэрава крытыка функцыяналізму, найперш твораў Парсанза, вельмі падобная да крытыкі Ч. Райта Мілза ў 1950-х гг., які азначыў функцыяналізм як прыклад "грандыёзнае тэорыі", што адлюстроўвае панавальныя вартасці амэрыканскага капіталізму, але не патрапіла ўзяць пад увагу прысутнасць у грамадстве ўлады. Прыкладам, аналізуючы тэорыю Парсанза ў кнізе "Сацыялагічнае ўяўленне" (1959), Мілз даводзіў, што з дапамогаю "нарматыўнага парадку", які Парсанз уважае

за падмурак кожнай сацыяльнай сістэмы, нельга даць рады таму простаму сацыяльнаму факту, што ва ўсіх грамадствах некаторыя асобы вырашаюць, а іншыя іх слухаюцца: паводле тэорыі Парсанза, людзі папраўдзе кіруюць сабою на падставе паспалітае згоды, што робіць недарэчным пытанне аб тым, ці можна тою згодай маніпуляваць (Mills, 1959, раздзел 2).

Увогуле крытыкі не пацэлілі: адна справа, калі позняга Парсанза дакараюць, што з ягонай сацыяльнай тэорыі знік суб'ект, але зусім іншая — вінаваціць функцыяналізм у тым, што яму бракуе сапраўднага зацікаўлення ўладаю. Нельга рабіць закід функцыяналізму, што ў ім пакінута па-за ўвагай улада ў грамадстве і праблемы сацыяльнага канфлікту і "законных інтарэсаў". У творах Парсанза спатыкаеш шмат разважанняў пра вытокі канфлікту і ўлады, тым часам ягонае сцверджанне, што ў тлумачэнні сацыяльнага парадку ён адначасова бярэ пад увагу фактары, якія прычыняюцца да нетрываласці, недастатковай згуртаванасці грамадства і, такім чынам, да магчымасці сацыяльных зменаў, досыць пераканаўчае, бо кожная сацыялагічная тэорыя павінна абняць і статыку, і дынаміку. Якраз таму Р. Ч. Мэртан даводзіў, што сацыялагічны функцыяналізм не выражае нейкае кансерватыўнае ідэалогіі і можа быць радыкальнейшы і больш крытычны дзякуючы падкрэсленню заганаў і недахопаў, "благога функцыянавання" інстытуцыяў, якія мусяць задавальняць паспалітыя патрэбы. Уводзіны ў функцыяналізм такіх паняццяў, як "функцыянальныя альтэрнатывы", "дысфункцыі" і "рухомая раўнавага", а таксама вылучэнне ў творах некаторых ягоных прыхільнікаў "дадатных функцыяў сацыяльнага канфлікту", яго станоўчай ролі ў трансфармацыі сістэмы, спрычыніліся да сцішэння агульнай крытыкі функцыяналізму як тэорыі захавання сістэмы і яе згуртаванасці. Напрыклад, паводле Мэртана, функцыяналізм з метадалагічнага гледзішча нейтральны, ідэалагічнае ж адценне яму надаюць пэўныя людзі згодна з уласным палітычным інтарэсам. З функцыяналістычнага аналізу, пісаў ён, не вынікае нейкіх ідэалагічных высноваў, гэта, аднак, не азначае, "быццам творы функцыяналістычных аналітыкаў не замыкаюць у сабе такіх высноваў", але яны "не ўласцівыя самой функцыяналістычнай тэорыі" (Merton, 1957, с. 38—43).

Што ж тады ёсць сацыялагічны функцыяналізм?

Сацыялагічны функцыяналізм: агульныя рысы

Найважнейшыя рысы сацыялагічнага функцыяналізму можна сцісла падсумаваць наступным чынам:

1. Грамадства ёсць сістэмаю дапасаваных адна да адной частак. Кожная частка мае значэнне толькі праз яе дачыненне з цэлым дзякую-

чы выкананню пэўнай функцыі ў сістэме; грамадства, такім чынам, ёсць сістэмаю ўзаемазалежных элементаў, з якіх кожны спрыяе інтэграцыі і адаптацыі сацыяльнае сістэмы. Сацыяльная прычыннасць у такім разе разнастайная і шматбаковая.

2. Паняцце сістэмы, якое трапіла ў сацыялогію з тэорыі Парэты, найважнейшае для ўсіх варыянтаў сацыялагічнага функцыяналізму. Менавіта вылучэнне і даследванне функцыянальных дачыненняў частак і цэлага адрознівае функцыяналізм ад іншых халістычных падыходаў. Таму грамадства разглядаюць як сістэму складнікаў, якую бяруць за ўзор; прычынаю ўхілення пэўнае сацыяльнае сістэмы ад гэтага ўзору ёсць тыя чыннікі, што ўплываюць на яе існаванне, эвалюцыю і належнае функцыянаванне. Можна вылучыць сістэмны і агульны функцыяналізм: сістэмны функцыяналізм пачынае з дапушчэння, што розныя складнікі спрыяюць захаванню цэлага, тым часам агульны функцыяналізм дбае толькі пра канкрэтныя функцыі розных элементаў, якія могуць або спрыяць захаванню сістэмы, або не. Але абодва тыпы функцыяналізму вывучаюць тое, што Мэртан заве "аб'ектыўнымі, бачнымі наступствамі", якія ёсць рэальнай асновай функцыі, насуперак "асабістым прыхільнасцям" (г. зн. матывацыі і мэтам дзеячаў).

3. Усе складнікі сацыяльнае сістэмы неабходныя, каб ажыццяўляць пэўныя функцыі, якія адпавядаюць "патрэбам" самой сістэмы. У функцыяналізме Парсанза сфармуляванае паняцце перадумоваў сацыяльнай сістэмы, да якіх "належаць рэчы, патрэбныя кожнай сацыяльнай сістэме, бо яны, так бы мовіць, ёсць нязменнымі інтарэсамі сістэмы, г.зн. агульнымі ўмовамі захавання патрэбнай сацыяльнай сістэмы". Функцыянальныя перадумовы абыймаюць забеспячэнне належных дачыненняў паміж асобаю і сацыяльным асяроддзем, размеркаванне роляў і прызначэнне на іх, камунікацыю, супольныя кагнітыўныя арыентацыі і акрэсленыя мэты, нарматыўнае вызначэнне сродкаў дзеяння, рэгуляванне эмацыйных паводзінаў асобы, сацыялізацыю і кантраляванне грамадствам дэвіяцыйных паводзінаў. Шмат з тых функцыянальных перадумоваў маюць у сабе ўсе канцэпцыі грамадства — функцыяналізм, тэорыя сацыяльнага дзеяння, сацыялагічны наміналізм і марксізм — таму яны таўталагічныя: усе грамадствы мусяць мець спосабы сацыялізацыі індывіда і камунікацыі паміж людзьмі, бо без іх грамадства было б немагчымае. Але Парсанз спарадкаваў згаданыя ўмовы ў чатыры групы: Адаптацыя, Дасягненне Мэтаў, Інтэграцыя і Латэнтнасць (дзеля сцісласці AGIL). Да Адаптацыі належаць тыя віды дзейнасці, праз якія сістэма прыстасоўваецца да асяроддзя, змяняе і кантралюе яго, маючы на ўвазе ўласныя патрэбы; да пэўных мэтаў ды іх метадычнага пошуку; Інтэграцыя азначае салідарнасць сістэмы, яе існаванне як згоднага цэлага; нарэшце тэрмінам Латэнтнасць Парсанз

пазначае назапашванне і размеркаванне энергіі ў форме матывацыі (Parsons, 1967). У пазнейшых творах Парсанз азначыў чацвертую зменную як *захаванне ўзору* або *кіраванне напругаю*. Хоць акцэнт на згуртаванасці і трываласці грамадства відавочны, але змены рэпрэзентаваныя тут структурнаю дыферэнцыяцыяй, якая дазваляе сацыяльнай сістэме задавальняць уласныя патрэбы; разам з ускладненнем грамадствы развіваюць новыя спосабы сваe інтэграцыі.

4. Але інтэграцыя ўсіх частак сістэмы — падсістэмаў — ніколі не бывае "дасканалаю". Мэртан пісаў пра пастулят універсальнага функцыяналізму як пра ідэальны, увасабленне якога нельга знайсці ў рэальнасці: напрыклад, у творы Дзюркейма была падкрэслена нетрываласць, кволасць салідарнасці развітых грамадстваў, а таксама патрэба інтэграцыі асобы ў сацыяльную сістэму. Найважнейшая тэндэнцыя сацыяльных сістэмаў — імкненне да раўнавагі й згоды паміж яе разнастайнымі інстытуцыямі. Але заўсёды будуць знакі "благое інтэграванасці", таму гэтак важныя механізмы сацыяльнага кантролю.

5. Збочванне, нязгода і напруга дзеюць як "дысфункцыянальныя" чыннікі, якія або інстытуцыялізуюцца, або адсоўваюцца дзеля інтэграцыі і раўнавагі сацыяльнае сістэмы.

6. Сацыяльныя змены ёсць прыстасаваннем і эвалюцыяй грамадства. Хуткія пераўтварэнні адбываюцца найперш у інстытуцыях культуры, а не ў эканоміцы. Кожнае раптоўнае пераўтварэнне ў грамадстве звычайна не кранае сістэмы яго базавых інстытуцыяў.

7. Інтэграцыі грамадства дасягае пераважна праз згоду наконт вартасцяў, праз "супольныя кагнітыўныя арыентацыі", гэта значыць праз пашырэнне сістэмы прынцыпаў, якія надаюць легітымнасць актуальнай сацыяльнай, эканамічнай і палітычнай структуры.

Часам вылучаюць *агульны* і *нарматыўны* функцыяналізм. Апошні, да якога перш за ўсё належаць працы Парсанза, уважае за падставу грамадскай згуртаванасці й згоды "ўніверсальныя каштоўнасці"; грамадства ён азначае як сістэму ўзаемазалежных частак. Нарматыўны функцыяналізм падкрэслівае ролю згоды наконт вартасцяў у захаванні еднасці й раўнавагі сацыяльнае сістэмы. Нарматыўны функцыяналізм спрабуе спалучыць Дзюркеймавае паняцце грамадства як "нармальна" інтэграванага на падставе ўніверсальных каштоўнасцяў з Вэбэравай тэорыяй дзеяння, асобу з грамадою, падкрэсліваючы, што найважнейшым для функцыяналістычнага аналізу ёсць тое, што сацыяльныя ролі, працэсы, нормы ды інстытуцыі разам ажыццяўляюць сацыяльны кантроль за паводзінамі асобы. Абодва тыпы функцыяналізму даюць азначэнне грамадства як сістэмы, дзе найважнейшым складнікам ёсць сацыялізацыя, што выклікала крытыку, паводле якой функцыяналізм, паніжаючы асабовасць і "суб'ектыўнасць" (або азначаючы апошнюю як

дэвіяцыю), прапануе звышсацыялізаванае паняцце чалавека. Сапраўды, агульны функцыяналізм лічыць слабейшай функцыянальную інтэграванасць частак грамадства і кажа пра дысфункцыянальныя наступствы існавання розных, часам процілеглых вартасцяў. Але згаданае адрозненне здаецца перабольшаным: працы так званых "агульных функцыяналістаў", напрыклад Дэйвіса і Мэртана, адрозніваюцца ад твораў нарматыўных функцыяналістаў толькі ступенню абстракцыі, а не зместам. Як я буду даводзіць далей, абодва тыпы функцыяналізму спрабуюць замацаваць думку, што сацыяльная інтэграцыя ёсць вынікам як нарматыўных, так і структурных фактараў, і не можа быць зрэдукаваная цалкам да адных ці другіх.

Паняцце сістэмы

Паняцце сістэмы найбольш дэталёва распрацаванае ў функцыяналізме Парсанза. Адкінуўшы атамістычную, індывідуалістычную тэорыю ранняй амэрыканскай сацыялогіі, Парсанз упарта даводзіў, што тэорыю грамадства нельга будаваць з фактаў, сацыяльная навука павінна пачынаць з пабудовы тэорыі, бо факт заўсёды ёсць меркаваннем аб практыцы, апранутым у паняцці нейкае тэарэтычнае схемы. Факты ніколі дакладна не адлюстроўваюць рэчаіснасць, важнай ёсць тэорыя, вельмі адцягненая, якая відавочна адрозніваецца ад больш памяркоўных "тэорыяў сярэдняга роўню", прапанаваных Мэртанам. Парсанзавае паняцце сістэмы адрознівае ягоны функцыяналістычны падыход ад функцыяналізму Мэртана. У "Сацыяльнай сістэме" паняцце сістэмы стасуецца да дзвюх асобных з аналітычнага гледзішча з'яваў — асабовасці і культуры. Сацыяльную сістэму ствараюць дзеячы, якія маюць паміж сабою дачыненні ў пэўным грамадска-культурным кантэксце, той працэс медыяваны "сістэмаю супольных сімвалаў, структураваных у культуры". Парсанз зазначыў, што кожная сацыяльная сістэма складаецца з чатырох найважнейшых падсістэмаў: сваяцтва, сацыяльнай стратыфікацыі, улады і рэлігіі. Сістэма сваяцтва ёсць найважнейшым чыннікам сацыялізацыі, стратыфікацыя ж мае значэнне дзеля размеркавання нагародаў у дыферэнцаванай сацыяльнай структуры; тыя дзве падсістэмы эфектыўна замацоўваюць прынцып няроўнасці ў грамадстве:

У выніку спалучэннем дыферэнцаванай (у аспекце працоўных пасадаў) сістэмы вытворчасці і дастаткова салідарнай сістэмы сваяцтва мусіць быць пэўная сістэма стратыфікацыі, у якой дзеці асобаў, што маюць вышэйшы грамадскі статус, будуць мець розныя перавагі дзеля свайго статусу ў сістэме сваяцтва параўнальна з дзецьмі тых, хто мае ніжэйшы статус (Parsons, 1951, c. 161).

Тыя падсістэмы грамадства — эканоміка, палітыка, сацыялізацыя і сацыяльная супольнасць (стратыфікацыя, улада, сваяцтва, рэлігія) — далей падзяляюцца на падсістэмы дзеяння (AGIL). Парсанз, вядома, не акрэсліў грамадства як дачыненні паміж індывідамі або як нейкую сістэму тых дачыненняў, узорную з структурнага гледзішча: грамадства было апісанае ў паняццях структуры, якая яднае адзінку з цэлым, сістэмны ж падыход выявіўся дзякуючы падкрэсленню прагі людзей дасягнуць свае мэты ў кантэксце адвольных структураў, якія нельга зрэдукаваць ні да індывідаў, ні да асобнага дачынення.

На думку Парсанза, паняцце сістэмы ёсць найпатрэбнейшым, ягонае значэнне наўпрост залежыць ад яго сувязі з паняццем "асяроддзе". Паняцце падсістэмы дазволіла Парсанзу тлумачыць асобу праз яе стасункі з тым асяроддзем і лічыць яе часткаю сістэмы дзеяння. Такім чынам, сістэма добра цэнтралізаваная і арганізаваная на грунце каштоўнасцяў, якія розняцца ад інтарэсаў: не было згадкі пра магчымасць існавання ў адным грамадстве канфліктных сацыяльных светаў з сваімі адметнымі культурамі й вартасцямі, разумення таго, што сацыяльная сістэма, захоўваючы сваю цэласць, можа, аднак, не мець адзінага *цэнтра*. Як біялагічны арганізм, так і сацыяльная сістэма абавязкова прыстасоўваецца да свайго асяроддзя. Але ж сацыяльная сістэма створаная індывідамі, сацыяльнымі групамі й класамі, і кожны з гэтых суб'ектаў імкнецца вызначыць уласнае месца ў грамадскім цэлым і змагаецца за свае інстытуцыі і каштоўнасці. У функцыяналізме Парсанза не было азначэння грамадства як дэцэнтралізаванай, поліфанічнай структуры, угрунтаванай на розных інтарэсах і вартасцях. На яго думку, сістэма імкнецца хутчэй да нейкай татальнай еднасці, нутраной згоды, захоўваючы стан уперад вызначанай раўнавагі, якая, як падкрэсліваў Парсанз, увесь час змяняецца:

Раўнавагу сацыяльнай сістэмы ствараюць шматлікія падраўнавагі, што пераплятаюцца з шматлікімі сістэмамі асабовасці, якім больш-менш уласцівая раўнавага ўсярэдзіне іх і якія ствараюць разнастайныя ўраўнаважаныя сістэмы — групы сваякоў, сацыяльныя страты, цэрквы, секты, прадпрыемствы, урады. Усе яны ёсць часткаю даволі рухомае раўнавагі, дзе нетрываласць аднае з падсістэмаў, асабовасці або сацыяльнае сферы, мае сувязь з абодвума роўнямі, парушаючы раўнавагу ці большае сістэмы, ці яе часткі ажно да тае пары, пакуль не будзе дасягнутая новая раўнавага або агульная раўнавага не зменіць свае формы (Parsons and Shils, 1962, с. 226—227).

У вобразах Парсанза адлюстраваныя праблемы, звязаныя з ягоным клопатам пра "валюнтарызм" і сацыяльнае дзеянне. Калі ён, прыкладам, пісаў пра "ўваход" і "выйсце" падсістэмаў і сістэмаў, ён, здаецца,

адкідаў нарматыўны функцыяналізм на карысць таго, што можна назваць "кібернетычным функцыяналізмам", які акрэслівае грамадства як самадастатковую і самаўраўнаважаную сістэму. У тэорыі Парсанза пануе рэіфікаванае і дэгуманізаванае паняцце грамадства, дзе раўнавага дасягаецца незалежна ад дзейнасці асобы, яе свядомасці, інтарэсу і змагання. Але нават тут Парсанз вельмі пільна ставіўся да ўжывання ўласных паняццяў: раўнавага — не эмпірычны факт або рэальнасць, бо няма такога грамадства, якое было б у стане раўнавагі, г. зн. што яго часткі былі б "акурат падагнаныя" адна да аднае і дасягнулі поўнае згоды. Раўнавага ёсць паняццем, якое ўжываецца разам з паняццем "інерцыя": з адсутнасці зменаў у сістэме дзеяння вынікае статыка, але папраўдзе сістэма дзеяння ўсцяж змяняецца працэсамі камунікацыі, прымання рашэнняў і дыферэнцыяцыі. Гэты аспект асабліва заўважны ў аналізе Парсанзам сацыяльнай інтэграцыі: ніводная сістэма не можа быць добра інтэграванаю, пакуль не зробіцца важным стварэнне інстытуцыяў, якія былі б пасярэднікамі ў магчымых канфліктах інтарэсаў, "нутраных канфліктах ды іншых парушэннях згоды". Такім чынам, падсістэма інтэграцыі функцыянуе дзеля прыстасавання людзей да мэтаў цэлай сацыяльнай сістэмы праз вынаходства легітымных вартасцяў, "інстытуцыялізацыю вартасцяў-узораў, якія акрэсліваюць агульны абрыс структуры грамадства", вызначаюць "кірунак паводзінаў сістэмных адзінак згодна з патрэбаю інтэграцыі сістэмы, каб абмежаваць або скіраваць у процілеглы бок дэструкцыйную схільнасць да збочвання, ці дэвіяцыйных паводзінаў, і спрыяць гарманічнаму супрацоўніцтву" (Parsons and Smelser, 1959, с. 16—23).

Раўнавага *ўсіх частак сацыяльнае сістэмы* ўлучае ўсе звычайныя ўмовы існавання супольніцтва, у тым ліку канфлікт, хоць ён ёсць лішкам і ненармальным элементам. Такім чынам, грамадства мае "вартасцёвую арыентацыю", уласцівую пэўным "згуртаваным групам" (напрыклад, прафесіям накшталт навукоўцаў), якая па пэўным часе робіцца "сістэмаю вартасцяў" цэлага грамадства. Парсанз азначыў сістэму вартасцяў як "сістэму прыказанняў, што належаць удзельнікам грамадства, якія вызначаюць... што для іх ёсць добрым грамадствам" (Parsons, 1951, с. 36—37). Але неабавязкова, каб усе абывацелі згаджаліся з тым, што звычайна лічыцца за "добрае грамадства". У кожным разе падыход Парсанза, здаецца, пакідае малы выбар індывідам у згаданым пытанні: нормы, вартасці і супольныя мэты кіруюць паводзінамі асобы й кантралююць іх. Ён пераймаў Дзюркейма, падкрэсліваючы патрэбу ў кантролі асобы; супольныя, а не асабістыя мэты змушаюць чалавека да захавання сацыяльнай сістэмы. Засвойваючы супольныя мэты, чалавек сацыялізуецца і пільнуецца сацыяльнага парадку. Тое меркаванне дапускала пасіўнае стаўленне дзеяча да каштоўнасцяў, бо, паводле

яго, інтэрналізацыя нормаў асобаю падобная да простага фармавання звычаяў і, такім чынам, канфармізму ў захаванні status quo. Чалавек гэтак спраўна засвойвае сацыяльныя мэты дзякуючы выразным інстытуцыям сацыялізацыі, такім, як сям'я, школа і грамада, што сацыяльны парадак здаецца нечым звычайным і цалкам непраблематычным. Як і Дзюркейм, Парсанз падкрэсліваў, што абмежаванні не накідаюцца індывідам, а развіваюцца натуральным шляхам з супольнае свядомасці, гэта значыць з самога грамадства. "Такім чынам, — пісаў ён, — маральны складнік *conscience collective* ёсць сацыяльным" і замыкае ў сабе супольныя вартасці, засвоеныя асобаю праз пасярэднікаў працэсу сацыялізацыі (Parsons, 1967, с. 27—29).

Найважнейшы складнік таго працэсу — культура. Пішучы пра Маркса, Парсанз даводзіў, што ягоная недарэчная тэорыя асабовасці, здаецца, сведчыць, што Маркс не зразумеў, што дзеянне "ёсць функцыяй *арганізацыі* паводзін... на падставе абагульненых правілаў, якія робяць магчымым папярэдняе вызначэнне вельмі разнастайных умоваў"; менавіта тыя "правілы культуры" ёсць асновай "нарматыўнага аспекту грамадства". Бо, насуперак матэрыялістычнай тэорыі Маркса, грамадства не цалкам апанаванае сацыяльнымі й класавымі канфліктамі. Дзюркеймавае паняцце арганічнае салідарнасці Парсанз лічыў больш плённым для тлумачэння навачаснага грамадства. З прычыны адсутнасці слушных паняццяў парадку і асобы марксізм не здолеў патлумачыць з'яву, якую Парсанз назваў "арыентацыяй на працу і прадпрыемства" — гэта было зроблена ў Вэбэравым даследванні пратэстанцтва і капіталізму. Такім чынам, застаючыся "наіўнай з псіхалагічнага гледзішча", сацыяльная тэорыя Маркса не ўзяла пад увагу значэння культурных фактараў у захаванні сацыяльнага ладу, інтэграцыі і раўнавагі грамадства (Parsons, 1967, с. 123—135).

Крытыка Парсанзам Маркса, безумоўна, была скіраваная супраць адной з найбольшых заганаў гістарычнага матэрыялізму, сфармуляванага ў час аналізу навачаснага капіталізму ("Капітал"), які наступныя генерацыі марксістаў зрабілі адзіным несупярэчлівым светапоглядам. Валюнтарызм у ім быў падпарадкаваны наканаваным законам і аб'ектыўным структурам: але такой сама была і тэарэтычная пазіцыя Парсанза. Хоць Парсанз крытыкаваў марксізм за яго паняцце класавага канфлікту і сістэмных супярэчнасцяў, аднак і сам працаваў з такімі паняццямі, як "напруга", "супярэчнасці", ды зазначаў, што ў навачасным грамадстве "шырыцца" аномія, і ўсё разам дапускае магчымасць сістэмнага канфлікту. Але якраз сістэма спрыяе ўзнікненню напругі, банкруцтву ўстановаў рэгулявання і сацыялізацыі: у абмежаванай прасторы сацыяльнае сістэмы амаль няма месца для адвольнага сацыяльнага дзеяння, таму няма крыніцы законнага адпору агульным, інтэгральным

вартасцям грамадства, якія абымаюць усё чыста, няма інстытуцыялізаваных сродкаў, апрача "збочвання", для выяўлення магчымых сацыяльных альтэрнатываў. Функцыяналізм Парсанза скасаваў усе суб'ектыўныя аспекты ў сацыяльнай тэорыі, акрамя тых, што спрыяюць трываласці *сістэмы.*

Функцыяналізм і дыялектыка сацыяльнага жыцця: Мэртан

Пішучы пра функцыянальную патрэбу ў рэлігіі ў навачасным грамадстве, Парсанз пазычыў пастулят Дзюркейма пра залежнасць маралі ад святога, адзначаючы як "важнае адкрыццё" ягонае меркаванне, што існуе "даволі трывалая залежнасць паміж сістэмаю рэлігійных сімвалаў грамадства і ўзорамі, якія санкцыянаваны супольнымі маральнымі пачуццямі сяброў грамады" (Parsons, 1954, с. 206). Штосьці падобнае пісалі і яшчэ двое прадстаўнікоў агульнага функцыяналізму:

Прычыну, дзеля якой патрэбна рэлігія, бадай, можна знайсці ў тым, што чалавечае супольніцтва дасягае згуртаванасці найперш дзякуючы агульнаму засваенню ўсімі яго абывацелямі пэўных неаспрэчных вартасцяў і мэтаў. Хоць тыя вартасці й мэты суб'ектыўныя, але яны вызначаюць паводзіны асобы, а іх засваенне робіць магчымым функцыянаванне пэўнага грамадства як сістэмы ... Нават у секулярызаваным грамадстве павінна быць нейкая сістэма інтэграцыі неаспрэчных мэтаў для іх рытуалістычнага выяўлення і эмацыйных сродкаў, патрэбных з прычыны прыкрасці жыцця, смерці і хваробы (Davis and Moore, 1969, c. 499).

Крытыкуючы тое надта функцыяналістычнае тлумачэнне рэлігіі, Р. Ч. Мэртан (нар. у 1910 г.) даводзіў, што хоць з функцыянальнага гледзішча пэўны тып маральнага аўтарытэту ў грамадстве патрэбны, але рэлігія можа і яднаць, і быць дысфункцыянальнаю. Ён адзначыў, што арыентацыя Дзюркейма на функцыяналістычны аналіз была абумоўленая функцыяй рэлігіі ў непісьменных грамадствах, дзе папраўдзе ёсць толькі адна рэлігія. У навачасным грамадстве, дзе існуе шмат рэлігіяў і шырыцца секулярызацыя вартасцяў і перакананняў, тыя з'явы ставяць сур'ёзнае пытанне пра функцыю рэлігіі *як гэткай* у спрыянні або стварэнні структурнай еднасці грамадства. "Ці спрыяе рэлігія інтэграцыі большага грамадства, калі паміж зместам яе дактрыны ды іншымі нерэлігійнымі вартасцямі, якіх трымаецца шмат людзей у тым сама грамадстве, няма згоды?" У непісьменных грамадствах звычайна ёсць толькі адна рэлігія, якую, такім чынам, можна лічыць за мадэль функцыянальнай згоды. Мэртан працягваў, што ў сучасных грамадствах паняцце "функцыянальная альтэрнатыва", або "функцыянальны

субстытут", можа быць больш карысным для аналізу сувязі вартасцяў са згуртаванасцю грамадства. Хоць і тут сцвярджалася галоўная роля рэлігійных каштоўнасцяў у канцэпцыі грамадзянскай згоды, але такі падыход вылучаў пытанне пра ступень інтэграцыі, якую можна пабачыць у грамадстве.

Мэртан даводзіў, што пастулят пра ўсеагульную функцыянальную згоду ў грамадстве выразна пярэчыць сацыяльнай рэальнасці й замінае сацыяльнаму аналізу, адцягвае ўвагу ад "магчымых неспадзяваных наступстваў дадзенай сацыяльнай або культурнай з'явы" для разнастайных сацыяльных групаў ды іх асобных удзельнікаў. Усе грамадствы інтэграваныя, але толькі некаторым з іх уласцівая "*высокая* ступень інтэграцыі, калі *кожная* стандартызаваная культураю дзейнасць або перакананне функцыянальныя для грамадства як нейкага цэлага". Адкінуўшы халістычнае паняцце функцыянальнай еднасці, альбо функцыянальнай неабходнасці элементаў, Мэртан сфармуляваў пастулят пра *раўнавагу функцыянальных наступстваў*, які "дазваляе ўнікнуць схільнасці функцыяналістычнага аналізу зважаць толькі на станоўчыя функцыі" ды засяродзіць увагу на магчымых дысфункцыянальных выніках сацыяльных падзей. Найважнейшая тэарэма функцыяналістычнага аналізу, робіць выснову Мэртан, *"праўдзівая, калі тая сама адзінка можа мець шматлікія функцыі, г. зн. што адну і тую ж функцыю могуць выконваць розныя адзінкі"*.

Мэртан азначыў функцыю з аб'ектыўнага боку, як "бачныя наступствы", якія "спрыяюць прыстасаванню або ўпарадкаванню дадзенай сістэмы", тым часам дысфункцыю ён акрэсліў як наступства, якое змяншае магчымасць упарадкавання ці прыстасавання сістэмы. Далей, змяніўшы тэорыю функцыянальнай еднасці сістэмы, Мэртан вылучыў відавочныя і прыхаваныя функцыі, першыя ёсць аб'ектыўнымі наступствамі, якія спрыяюць упарадкаванню і адаптацыі сістэмы, яны "чаканыя і шанаваныя" індывідамі, тым часам прыхаваныя ёсць неспадзяванымі й нешанаванымі. Дзеля прыкладу ён згадвае Тарстэйна Вэблена, ягоны аналіз "дэманстрацыйнага спажывання", дзейнасці чалавека, якая спрыяе і задавальненню патрэб асобных спажыўцоў (відавочная функцыя), і падвышэнню іх сацыяльнага статусу, бо тавары купляюць не толькі дзеля іх спажывання, але і з прычыны іх высокага кошту (прыхаваная функцыя). Такім чынам, тое, што можа здацца ірацыянальнымі паводзінамі ўдзельнікаў розных сацыяльных групаў, людзям, якія не належаць да тых групаў, ёсць папраўдзе функцыянальным для самой групы. На думку Мэртана, паняцце прыхаванай функцыі ёсць значным даробкам у сацыялагічную тэорыю, бо засцерагае ад усялякіх банальных меркаванняў і засяроджвае ўвагу на "нябачных" складніках грамадскіх працэсаў (Merton, 1957, с. 27—33, 51—58, 65—71).

Мэртан імкнуўся прапанаваць больш гнуткую форму функцыяналістычнага аналізу, але не мог даць рады антыноміі дзеяча і сістэмы: паняцце відавочнай функцыі дапускае пэўную ступень усведамлення суб'ектам актуальных наступстваў дзеяння. Але ці меў ён тут на ўвазе, што дзеяч таксама ўсведамляе вынікі сваіх учынкаў для цэлай сістэмы? Неспадзяваныя наступствы дзеяння, што былі азначаныя як яго прыхаваныя функцыі, выразна сістэмныя паводле іх сутнасці, бо яднаюць асобныя сацыяльныя дзеянні людзей з цэлым грамадствам. Хоць Мэртан стараўся не ўжываць паняцця сістэмы, даводзячы, што сацыялагічны аналіз мае пачынацць не з сістэмнага цэлага, а з "адзінак" або "пунктаў", але Мэртанавае паняцце сацыяльнай структуры з яе незалежнымі часткамі дапускала сістэмны і дэтэрміністычны падыход. Гэта асабліва выразна выявілася ў ягоным аналізе прыхаваных функцыяў такога феномена, як "bossism"* , або "палітычны рэкет", у амэрыканскім грамадстве.

Здавалася б, нелігітымная палітычная машына парушае ўсе ўхваленыя законам і мараллю нормы, але яна таксама спраўна выконвае "дадатныя функцыі", якія кепска ажыццяўляюцца іншымі, легітымнымі метадамі. Мэртан даводзіў, што палітычная машына функцыянуе, папершае, дзеля аб'яднання расцярушанага ў грамадстве права кожнага чалавека на палітычную ўладу (якую дэмакратычная Амэрыканская Канстытуцыя афіцыйна перадала народу), па-другое, каб спрыяць пэўным падгрупам, пазбаўленым легітымных каналаў дзеяння. "Папсаваная палітычная машына" напраўду "выконвае важную функцыю забеспячэння магчымасці сацыяльнай мабільнасці для тых, каму інакш не было б як пасунуцца ўгару... грамадства, якое для ўсіх грамадзян вызначае за найвышэйшую нагароду дабрабыт і высокае сацыяльнае становішча". Таму "басізм" не толькі сродак "самаўзвышэння для хцівых да грошай і ўлады людзей, але і... забеспячэнне магчымасці для падгрупаў, якія інакш былі б выключаныя з гонкі "навыперадкі" або трапілі б у неспрыяльныя ўмовы". Таму маральная непрыхільнасць цалкам недарэчная ў тлумачэнні структурнай і функцыянальнай ролі палітычнае машыны (Merton, 1957).

З тае прычыны басізм як сістэма працягвае сваё існаванне не таму, што задавальняе нейкую істотную патрэбу сацыяльнае сістэмы, а дзеля двухбаковых стасункаў, якія яна стварае паміж меншымі адзінкамі. Якраз гэты "прынцып узаемнасці" дае магчымасць адзінцы цешыцца з аўтаноміі; дачыненне часткі й цэлага хутчэй няроўныя, чым сіметрычныя. Але ж частку, або падсістэму, можна зразумець толькі маючы на

* Bossism (амэр.) — басізм: паходзіць ад слова "бос" і азначае фінансаванне перадвыбарнай кампаніі пэўных палітыкаў паўлегальным або нелегальным бізнесам, «босам». — *Заўвага перакладніка.*

ўвазе ўсю сістэму. Такім чынам, неспадзяваныя наступствы сацыяльнага дзеяння падпарадкуюцца базавай структуры грамадства, не раўнуючы як у Сміта — "нябачнай руцэ" або ў Маркса — дыялектыцы гісторыі. "Басізм" больш як загана, гэта працэс, што адбываецца як на мікрароўні, так і на макрароўні сацыяльнае сістэмы, яго прыхаваная функцыя абумоўлена няздатнасцю іншых інстытуцыяў задаволіць пэўныя патрэбы грамадства. Мэртанавае паняцце прыхаванай функцыі прадугледжвае сістэмны аналіз грамадства і паніжае ролю дзеяча, бо якраз сацыяльная сістэма вызначае функцыі і мэты, свядомыя або несвядомыя, інстытуцыяў на мікрароўні грамадства.

Кансерватыўныя высновы з функцыяналізму Мэртана былі, такім чынам, відавочныя. Мэртан патлумачыў "басізм", маючы на ўвазе яго наступствы для індывідаў, якія якраз цяпер падпалі пад яго ўздзеянне; хабарніцтва, пашыранае ў палітыцы, пагражае легітымнасці дэмакратычных інстытуцыяў, бо распаўсюджванне "басізму" мусіць пахіснуць веру ў дэмакратыю ва ўсім чыста грамадстве. Функцыяналізм Мэртана не патрапіў улучыць генетычнае вымярэнне, таму сацыяльныя структуры ў ім ніколі не залежаць ад пэўнага інтарэсу або ідэалогіі. Што да гісторыі, дык палітычны "басізм" паўстаў з прычыны кволасці грамадзянскае супольнасці і яе няздольнасці цалкам дэмакратызаваць грамадства. Мэртан *як знаходзіў** тое, што трэба было патлумачыць: элітызм, у кожнай форме, функцыянуе, каб даць перавагу пэўным інтарэсам над іншымі праз арганізацыю грамадства зверху. Ягоны аналіз выходзіў з абыякавасці насельніцтва, людзей, якімі эліты могуць маніпуляваць дзеля дасягнення мэтаў, з якімі тыя людзі не згодныя.

Тое сама можна сказаць і пра найбольш важкі даробак Мэртана ў функцыяналізм — ягонае даследванне аноміі і сацыяльнае структуры. Тут ён прапанаваў тыпалогію спосабаў прыстасавання асобы да супярэчнасці паміж "ухваленымі культураю высакароднымі памкненнямі і створанымі грамадствам перашкодамі на шляху да ажыццяўлення тых памкненняў" — да апазіцыі афіцыйна санкцыянаванага культураю грашовага поспеху як мэты (хоць Мэртан падкрэсліваў, што амэрыканская культура вылучае й іншыя адзнакі здатнасці чалавека), і легітымных, інстытуцыйных сродкаў дасягнення тае мэты. Культура стварае матывацыю, сацыяльная ж структура прапануе спосабы ажыццяўлення памкненняў. Але дасягнуць поспеху можа не ўсякі: аномія, відаць, вынікае з выразнай супярэчнасці паміж нормамі культуры і асабістымі мэтамі, а таксама "сістэматызаванымі грамадствам магчымасцямі для ўдзельнікаў пэўнае групы дзейнічаць згодна з імі". Таму Мэртан вылу-

---

* Як знаходзіць (як знайсці) (англ. take-for-granted) — успрымаць штосьці як належнае, натуральнае, быццам так і павінна быць. — *Заўвага перакладніка.*

чыў пяць узораў прыстасавання індывіда да сацыяльнага асяроддзя:* 1) канфармізм у дачыненні да ўхваленых мэтаў ды інстытуцыйных спосабаў — найбольш пашыраная форма, без якой грамадства не магло б існаваць; 2) навацыя, калі мэты прымаюцца, але для іх дасягнення выкарыстоўваюцца неінстытуцыйныя сродкі, накшталт злачынства "белага каўняра"**, або справы Рабэра Бэйранса; 3) рытуалістычнае прыстасаванне, калі мэты "паніжаюцца", але сродкі ўважаюць за легітымныя, што пазбаўляе клопату пра ўласны статус; рытуаліст — чалавек, які працягвае вымушана дзейнічаць адпаведна з інстытуцыйнымі нормамі, прыкладам бюракрат-канфарміст; 4) хаванне — адмаўленне як ухваленых мэтаў, так і сродкаў іх дасягнення; хоць асоба мае падпарадкоўвацца ім як нормам, але фрустрацыя яе жыццёвых патрэбаў змушае асобу да абароны, хавання ад праблемаў і пакоры; чалавек уцякае ў прыватнае жыццё, наркотыкі, хранічны алкагалізм ці бадзянне; нарэшце, 5) паўстанне — адначасовае прыманне і адмаўленне мэтаў і сродкаў, напрыклад, як гэта робяць рэвалюцыянеры, якія спрабуюць заснаваць зусім новае грамадства, ці тыя пакрыўджаныя і незадаволеныя людзі, якія не патрапілі дасягнуць сваіх мэтаў (Merton, 1957, раздзел 4).

Мэртан даводзіў, што кожнае грамадства стварае нормы, якія вызначаюць паводзіны асобы, але яны розняцца "паводле ступені, у якой агульнапрынятыя звычаі, мараль ды інстытуцыйныя абмежаванні адпавядаюць найвышэйшым ў герархіі культурных каштоўнасцяў мэтам". Не кожны можа ўзнімацца ўгару ці пераймаць узор жыцця сярэдняга класа. У мадэлі Мэртана ёсць дапушчэнні наконт прыроды чалавека, падобныя да Дзюркеймавых, — людзі болей спаборнічаюць адзін з адным, чым супрацоўнічаюць; таму функцыя інстытуцыяў — захаваць трываласць грамадства, прасцей кажучы, status quo. Папраўдзе свой аналіз Мэртан здзейсніў на роўні сістэмы: ён прыняў патрэбу ў ідэалогіі сістэмы, якой людзі безумоўна і самахоць давалі б веры як норме. Інстытуцыі мусяць функцыянаваць не дзеля пашырэння ідэалогіі, а каб

*** Тыпалогія ўзораў прыстасавання асобы**

+ значыць прыманне, – значыць адмаўленне

Узоры прыстасавання	*Санкцыяваныя культураю мэты*	*Інстытуцыянальныя спосабы іх дасягнення*
Канфармізм	+	+
Навацыя	+	–
Рытуалізм	–	+
Хаванне	–	–
Паўстанне	±	±

** Злачынства, якое часам учыняюць супрацоўнікі кампаніяў (растрата грошай). — *Заўвага перакладніка.*

быць нейтральным сродкам дасягнення ідэалагічных мэтаў. Але індывіды пад час сацыялізацыі не пасіўна засвойваюць панавальныя нормы культуры: клас, сям'я, прафесійныя звязы ды іншыя інстытуцыі дзейнічаюць як пасярэднікі ў дачыненнях асобы з "афіцыйнаю культураю", ствараючы сацыяльныя вартасці, якія могуць улучаць у значнай ступені адмаўленне ўхваленых мэтаў ды інстытуцыйных спосабаў іх дасягнення, як іх азначыў Мэртан. Але тую дзейнасць цяжка дастасаваць да тыпалогіі Мэртана, бо яна дапускае, што трываласць грамадства, або раўнавага сацыяльнае сістэмы, грунтуецца на паняцці "звышсацыялізаванага" чалавека (Merton, 1957, с. 77—78).

Функцыяналізм, сацыяльны канфлікт і сацыяльныя змены

Часцей за ўсё функцыяналізм, які зрабіўся галоўнай парадыгмаю амэрыканскае сацыялогіі ў 1940—1950-х гг., крытыкавалі за тое, што ён не можа паказаць прычыны сацыяльных зменаў і канфліктаў у развітых грамадствах. Але Парсанз не ўнікаў аналізу праблемы трансфармацыі грамадства, сацыяльнай рэвалюцыі і аноміі. У даследванні нямецкага фашызму, напісаным у 40-х гг., ён азначыў нацызм як "адну з найважнейшых... грамадскіх падзей нашых часоў" (Parsons, 1954, раздзел 6), а ў "Сацыяльнай сістэме" добры кавалак раздзелу, прысвечанага сацыяльным зменам, ён аддаў аналізу расейскага камунізму і рэвалюцыі 1917 г. У кожнай сацыяльнай сістэме, даводзіў Парсанз, раўнавага заўсёды бывае хісткаю і яе парушэнне "з навуковага гледзішча мае такое ж значэнне, як і яе захаванне" (Parsons, 1951, с. 338).

Аналіз Парсанзам нямецкага фашызму пачынаўся з дапушчэння, што ў сучасным грамадстве, пэўна, адбываецца заняпад сістэмы супольных каштоўнасцяў і ўзнікае "напруга", якая вядзе да неўраўнаважанасці й аноміі. Рэвалюцыйны рух ёсць адным з вынікаў тае напругі, якая робіцца найбольшай толькі тады, калі ёсць пэўная колькасць умоваў, напрыклад "наяўнасць сярод насельніцтва досыць моцных, пашыраных і належным чынам размеркаваных элементаў з альтэрнатыўнаю матывацыяй". Нацызм меў поспех, бо хуткае індустрыйнае і тэхналагічнае развіццё Германіі стварыла напругу ў падсістэме культуры, якая спрычынілася да "вялікай небяспекі" і "дастатковай велічыні вольнаплыннай агрэсіі, схільнасці да неўраўнаважанасці й падатлівасці на эмацыйную прапаганду". Сцісла кажучы, працэс рацыяналізацыі, "секулярызацыя рэлігійных каштоўнасцяў", якая падбіла "традыцыйныя і кансерватыўныя сістэмы сімвалаў", стварыла "не надта інтэграваныя інстытуцыйныя структуры, ідэалагічныя азначэнні сітуацыі ды ўзоры псіхалагічнай рэакцыі, тыповыя для аноміі". Парсанз аналізаваў фа-

шызм і камунізм як прыклады "рамантычнага" бунту супраць "самой тэндэнцыі рацыяналізацыі ў заходнім свеце". Шпаркія сацыяльныя змены стварылі хісткі стан, за якім нормы болей не рэгулююць жыццё грамадства; аномія ж спрычынілася да фармавання фашызму і камунізму як масавых рухаў, здольных скарыстаць з "вольнаплыннае агрэсіі", якая ўзнікла праз развіццё тэхналогіі, урбанізацыю і фармаванне прамысловасці (Parsons, 1954, с. 104—141).

Такім чынам, Парсанз прапанаваў тэорыю культурнага дэтэрмінізму. Хоць ён крытыкаваў Маркса, бо той, на ягоную думку, не здолеў прапанаваць тэорыі матывацыі, але папраўдзе і сам меркаваў, што збег пэўных культурных акалічнасцяў вызначыў збочванне Германіі з "слушнага" шляху індустрыйнай эвалюцыі Захаду. Ягоны аналіз бальшавізму таксама быў зроблены на падставе мадэлі сістэмнай раўнавагі, у якой не знайшлося месца *praxis*: падзеі ў Расеі, як і ў Нямеччыне, на ягоную думку, былі непазбежныя. Рэвалюцыйныя рухі маюць выразна "амбівалентную структуру", мяшаючы разам элементы ўтопіі і рэалізму, і хоць яны пачынаюць з татальнай крытыкі актуальнай сацыяльнай сістэмы, але пасля рэвалюцыі мусяць прыстасоўвацца да "рэальнасці". Ніводнае грамадства, даводзіў Парсанз, не можа "зрабіцца трывалым ажно да тае пары, пакуль амбівалентная структура матывацыі у дачыненні да яго найважнейшых вартасцяў ды ідэалогіі канчаткова не акрэсліцца". Найважнейшыя каштоўнасці старога грамадства замацоўваюцца зноў. Розніца заробку ў прамысловасці й выразна акрэсленая сістэма стратыфікацыі ўзнікаюць з "патрэбы ў сістэме адаптацыі, з увагі на асноўныя функцыянальныя патрэбы сістэмы... аднаўленне патрэбы ў канфармізме адпавядае сутнасці старога грамадства". Змены маюць пэўную паслядоўнасць, і Парсанз пры канцы свайго аналізу спадзяваўся, што індустрыялізацыя разам з яе матывацыйным "узорам агульнага поспеху" ператворыць Савецкі Саюз у грамадства, больш падобнае да амэрыканскага (Parsons, 1951, с. 523—533).

Парсанз таксама ніколі не адмаўляў існавання канфлікту ў навачасным грамадстве: "Канфлікт класаў, пэўна, існуе ... класавы канфлікт ёсць эндэмічны ў нашым грамадстве індустрыйнага тыпу". Аднак гаворка ідзе пра тое, што класавы канфлікт, на думку Парсанза ды іншых функцыяналістаў, не ёсць вызначальным структурным фактарам сістэмы стратыфікацыі (Parsons, 1954, с. 329—333). Канфлікт для іх — не крыніца сацыяльных зменаў, ■ знак парушэння сацыяльнага кантролю, збочванне з слушнага шляху ў адказ на няроўнасць людзей у даходзе, статусе і ва ўладзе. У Парсанзавай мадэлі сацыяльнае раўнавагі значэнне ўлады і канфлікту паменшала, але мадэль не адмаўляла актуальнасці згаданых элементаў. Бо і ў тэорыях сацыяльнага канфлікту

даволі часта кажуць пра згоду і раўнавагу. Як Парсанз, так і Мэртан адкінулі тэзу, паводле якой сацыялогію можна падзяліць на тыя тэорыі, што падкрэсліваюць ролю сацыяльнага канфлікту, і тыя, што засяроджваюць увагу на праявах грамадзянскай згоды. Скарыстаўшы з біялагічнае аналогіі, Парсанз зазначыў, што няма нейкіх дзвюх асобных тэорыяў, адна з якіх стасавалася б да здаровага арганізму, другая — да хворага (Parsons, 1975). Але сацыялагічная традыцыя прымае тую дыхатамію.

Першыя сацыялагічныя тэорыі канфлікту былі распрацаваныя пры канцы XIX ст. у адказ на Марксавую тэорыю класавага канфлікту. Іх аўтары — Гумпловіч, Ратцэнгофэр і Новікаў — былі кансерватыўнымі навукоўцамі, якія разважалі ў рэчышчы арганіцызму і сацыяльнага дарвінізму. Тэарэтыкі канфлікту пачатку XX ст. (амэрыканцы Вэблен, Рос і Смол) адкінулі арганістычную мадэль і зрабілі націск на вызначальнай ролі, якую грае сацыяльны канфлікт у жыцці грамадства. У функцыяналізме канфлікт, наадварот, лічылі дысфункцыяй, або "хваробаю", не зважаючы на яго станоўчую ролю ў фармаванні й захаванні сацыяльнай сістэмы.

Прыкладам, Луіс Коўзэр у кнізе "Функцыі сацыяльнага канфлікту" (1954), разважаючы ў рэчышчы фармальнай сацыялагічнай традыцыі Георга Зімэля, на думку якога канфлікт складае "сутнасць" грамадскага жыцця, даводзіў, што сацыяльны канфлікт станоўча дзее на структуру супольніцтва. Крытыкуючы Парсанзавую мадэль "трывалай" раўнавагі, ён меркаваў, што "канфлікт хутчэй спосаб ураўнаважання і, такім чынам, захавання грамадства як штодзённага клопату, а не яго раз'яднання і разрывання сацыяльнай сувязі". Канфлікт не раздзірае грамадства на часткі, а здзяйсняе "функцыю захавання групы, бо рэгулюе сістэму дачыненняў", дзейнічае нібы "засцерагальны клапан" і спрыяе яе "раўнавазе і трываласці". Канфлікт стварае новыя нормы і каштоўнасці, аднаўляе еднасць розных групаў і сувязь паміж імі, папраўляе патэнцыйна разбуральную няроўнасць ва ўладзе. Грамадства, у якім няма канфліктаў, робіцца статычным і занепадае; грамадствы ж, дзе канфлікт інстытуцыялізаваны, адпаведна больш трывалыя і задзіночаныя параўнальна з тымі, што маюць непарушную структуру:

Дзякуючы неадкладнаму і беспасярэдняму выяўленню патрабаванняў супернікаў такія сацыяльныя сістэмы здольныя да новага ўпарадкавання сваёй структуры праз скасаванне прычыны незадаволенасці. Шматлікія звады, якія яны зазнаюць, могуць прывесці да скасавання прычынаў канфлікту і аднавіць згоду. Гэтыя сістэмы дапамагаюць самі сабе, бо памяркоўна ставяцца да канфліктаў ды іх інстытуцыялізацыі як важнага механізму дасягнення стабільнасці (Coser, 1956, с. 153—156).

Функцыяналістычны падыход Коўзэра да канфлікту палягае най-

перш на дапушчэнні, што інстытуцыялізаваны канфлікт станоўча ўплывае на здольнасць сацыяльнае сістэмы да прыстасавання, бо забяспечвае дастатковую гнуткасць структуры грамадства. Сацыяльныя змены адбываюцца толькі тады, калі канфлікты ў грамадстве спалучаюцца з дзейнасцю інтэграцыйных фактараў:

Пагрозаю для раўнавагі такое сістэмы ёсць не сам канфлікт, а яе ўласная непарушнасць, што робіць магчымым назапашванне варожасці ўздоўж найважнейшае рысы расколу, якая некалі абернецца канфліктам (Coser, 1956, с. 157).

Такім чынам, плюралістычныя, дэмакратычныя і адкрытыя грамадствы дазваляюць грунтоўным сацыяльным зменам адбывацца праз інстытуцыялізацыю канфлікту: яна забяспечвае згоду ў грамадстве і захоўвае раўнавагу сацыяльнае сістэмы. Але Коўзэра цікавіў не сістэмны канфлікт і глыбокія супярэчнасці ў самой сістэме (гэта значыць магчымасць яе рэвалюцыйнае трансфармацыі), а канфлікт як спаборніцтва паміж рознымі часткамі сістэмы, напрыклад сацыяльнымі групамі або палітычнымі партыямі. Ды ўсё ж агульная выснова Коўзэра вельмі важная: змены *самой* сістэмы ці *ўнутры* яе наўпрост залежаць ад ступені згуртаванасці тае сістэмы. Капіталістычныя дэмакратыі з іх трывалымі структурамі, угрунтаванымі ў грамадзянскай супольнасці, "памяркоўна ставяцца да" канфліктаў паміж групамі ды "спраўна выкарыстоўваюць" іх; таталітарныя ж грамадствы няздольныя адказаць на такі канфлікт, бо каналаў выяўлення розных інтарэсаў і каштоўнасцяў амаль няма ў сітуацыі "згоды", наперад вызначанай пэўнаю ідэалогіяй.

У сваёй гістарычнай эвалюцыі функцыяналізм не патрапіў пагледзець проста на праблему сацыяльнага канфлікту, яго прычыны і дачыненне да сацыяльных зменаў. Гэта, аднак, не азначае, што функцыяналізм няздольны ўзяць пад увагу змены ў грамадстве: рэч у тым, што функцыяналізм азначае змены з абмежаванага сістэмнага гледзішча як вынік раз'яднання культуры і структуры грамадства, ці тых супярэчнасцяў і напругі, якія паўстаюць незалежна ад групавых або класавых інтарэсаў, культуры або ідэалогіі. Тэлкат Парсанз, даволі позна звярнуўшыся да эвалюцыянізму ў працы "Эвалюцыйныя ўніверсаліі ў грамадстве", не здолеў выйсці за межы сістэмнага фармалізму сваіх папярэдніх твораў. Ягоныя тэрміны засталіся ранейшымі — "здольнасць да прыстасавання", "патрэбы сістэмы", але цяпер яны спалучыліся з эвалюцыянізмам, які падкрэслівае культурную дыфузію і дзве найважнейшыя эвалюцыйныя катэгорыі: "выразна акрэсленую сістэму сацыяльнае стратыфікацыі" і сістэму "культурнае легітымацыі". Вельмі характэрна, што ў эвалюцыйнай схеме Парсанза, кульмінацыйны пункт якой — навачасная дэмакратыя, не бярэцца пад увагу структурнае значэнне канфлікту і ўлады, ідэалогіі і культуры ніжэйшай сацыяльнай страты.

Наагул функцыяналізм падпарадкаваў канфлікт агульнаму працэсу, што выкрасліў з яго ўсе суб'ектыўныя элементы. Напрыклад, функцыяналістычныя тэорыі сацыяльных зменаў перайначваюць значэнне двухбаковых дачыненняў паміж інстытуцыямі або сістэмамі й дзеячамі, якіх яны ахопліваюць; такім чынам, змены ўважаюць за парушэнне сістэмнае раўнавагі, а не за вынік крызісу ў дачыненнях і адпаведных зменаў у свядомасці й каштоўнасцях дзеячаў. Частае прыраўнанне функцыяналізму да марксізму, прынамсі ў згаданым аспекце, слушнае, бо ў абедзвюх тэорыях адбылася рэіфікацыя грамадства, яно было акрэсленае як аб'ектыўная сістэма, заснаваная на раўнавазе і гегемоніі ды мае абсалютную перавагу над уласнымі часткамі; у абедзвюх тэорыях была зроблена спроба элімінаваць чыннага суб'екта як адзіную крыніцу сацыяльных дачыненняў і пераўтварэння грамадства.

Функцыяналізм і праблема стратыфікацыі

У 1945 г. Кінслі Дэйвіс і Ўілбэрт Мур апублікавалі артыкул "Некаторыя прынцыпы стратыфікацыі", дзе паспрабавалі сфармуляваць функцыяналістычную тэорыю сацыяльнай стратыфікацыі. Іхная праца стала адной з найбольш шырока дыскутаваных у сацыялогіі: кожнае разважанне аб прыродзе сацыяльнае стратыфікацыі ў сучасным індустрыйным грамадстве абавязкова ўлучае думкі наконт артыкула Дэйвіса і Мура.

Выходным пунктам іхнага даследвання было меркаванне — з ім цяжка не пагадзіцца — што няма грамадства без класаў. Усім чалавечым грамадствам, даводзілі яны, уласцівыя пэўныя формы сацыяльнае няроўнасці, якія маюць не толькі агульныя, але і нейкія адметныя рысы. Усе сацыяльныя сістэмы мусяць выпрацоўваць спосабы размеркавання індывідаў па пэўных пазіцыях згодна з іх занятками, некаторыя з тых пазіцыяў функцыянальна больш важныя для грамадства. Калі грамадствы павінны выжываць, дык яны мусяць мець эфектыўныя з функцыянальнага гледзішча спосабы размеркавання таленавітых асобаў па пэўных пасадах. Стратыфікацыя — сістэма спрыяння таму, каб індывіды навучыліся дарэшты выяўляць прыроджаныя здольнасці для выканання функцыянальна важных абавязкаў на пэўнай сацыяльнай пазіцыі, якая нагароджвае іх высокім заробкам і статусам. Стратыфікацыя стварае механізм, "якім грамадства гарантуе, што найважнейшыя пазіцыі будуць займаць найбольш спрактыкаваныя асобы". Індывідаў заахвочваюць і размяркоўваюць у сацыяльнай структуры непазбежна з пэўнаю няроўнасцю. Значыць, стратыфікацыя тоесная няроўнасці:

Сацыяльная няроўнасць ёсць, такім чынам, несвядомае развіццё адкрыцця, дзякуючы якому грамадствы ... дзеляць людзей паводле іх стану і годнасці (Davis and Moore, 1969, с. 497).

Хоць стратыфікацыя і няроўнасць распаўсюджаныя ва ўсім свеце, але іх форма ў кожным грамадстве іншая, бо залежыць ад ступені яго развіцця, ад рэсурсаў і, такім чынам, ад патрэбы ў адмысловым таленце і спрыце (напрыклад, настаўнікі з функцыянальных прычынаў менш патрэбныя ў непісьменных грамадствах, чым у індустрыйных).

Пастулят Дэйвіса—Мура грунтуецца на двух галоўных дапушчэннях: 1) аб існаванні функцыянальна важных прафесіяў, 2) аб патрэбе ў адпаведнай сістэме нагародаў, якая будзе прымушаць найталенавіцейшых асоб дасягнуць большага спрыту ў сваёй прафесіі. У кнізе “Чалавечае супольніцтва” Дэйвіс крыху перайначыў той пастулят, згодна з якім стратыфікацыя ёсць адзіным механізмам размеркавання таленавітых індывідаў па сацыяльных пазіцыях. Ён заўважыў, што значную ролю грае таксама паходжанне — фактар, які ў вялікай ступені вызначае становішча асобы. Але ўвогуле гэта не выглядае на вялікую праблему, бо развіццё індустрыйнага грамадства аслабляе ўплыў атрыманага ў спадчыну багацця і статусу. Аднак застаецца неразвязанаю праблема, што ж такое важная — з функцыянальнага гледзішча — сацыяльная пазіцыя. Напрыклад, можна даводзіць, што лекары ў такім разе важнейшыя за медычных сёстраў, бо дзякуючы свайму спрыту і досведу яны могуць выконваць іхную працу, а сёстры не могуць рабіць за лекараў. Падобныя да згаданага прыклады можна доўжыць, але што за лекар без медычнае сястры? Яны патрэбныя адно аднаму функцыянальна. Довад, быццам лекары і падобныя да іх спецыялісты патрабуюць вышэйшай матэрыяльнай нагароды дзеля доўгага, “дарагога” і “цяжкога” навучання, пакідае без увагі такое ж “цяжкое” навучанне, якое мелі сёстры і прадстаўнікі іншых прафесіяў.

Паводле традыцыі, складанейшыя прафесіі належаць да вышэйшае страты грамадства: заробак і статус *меней залежаць* ад функцыі, чым ад папярэдніх сацыяльна-культурных варункаў. Антыгістарычны паводле свае прыроды функцыяналізм прапануе тлумачэнні накшталт таго, што сучасная форма нейкага сацыяльнага феномену ёсць яго натуральнаю формай. Сапраўды, ці можа нехта сцвярджаць, быццам водаправодчыкі менш важныя з функцыянальнага гледзішча ў індустрыйным грамадстве за прафесараў тэалогіі? Або электрыкі ці машыністы цягнікоў? Ці можна вымяраць талент? Шмат хто з крытыкаў функцыяналізму адзначаў, што сацыяльныя структуры звычайна абмяжоўваюць прыроджаны патэнцыял індывідаў рознымі спосабамі, уласцівымі сацыяльнаму класу, адукацыі й панавальнай культуры. Што ж тады рабіць з матывацыяй? Хіба яна не вынік таго, якім чынам асоба вызначае

сябе ў дачыненнях з іншымі людзьмі й з цэлым грамадствам? Матывацыя не можа быць нейкім нейтральным чыннікам, бо на яе ўплываюць класавая структура грамадства, ягоная ідэалогія і культура.

Паняцце функцыянальна важнай пазіцыі вынікае з агульнага пастуляту функцыяналізму, паводле якога стратыфікацыя спрыяе інтэграцыі сацыяльнай сістэмы на грунце найважнейшых вартасцяў, якія надаюць легітымнасць актуальнай няроўнасці. Такою ёсць сутнасць функцыяналістычнай тэорыі стратыфікацыі. Тая неаспрэчная праўда, што складаны падзел працы вымагае эфектыўных спосабаў размеркавання людзей па неабходных прафесіях, якія ў пэўнай ступені абумоўліваюць няроўнасць нагародаў, ёсць агульнай для ўсіх тэорыяў класа пачынаючы ад Сміта ажно да Маркса і Вэбэра. Функцыяналізм жа цалкам розніцца ад тэорыяў згаданых даследнікаў, бо выкрэслівае ўладу і класавыя інтарэсы — гэтыя істотныя і сталыя прынцыпы фармавання сістэмы сацыяльнай няроўнасці — з тэорыі стратыфікацыі. Існуе шмат сведчанняў (бальшыня іх гістарычная), якія паказваюць на падзел працы як на крыніцу сістэмы стратыфікацыі і няроўнага размеркавання ўлады ў індустрыйных грамадствах. Улада — не "другарадны фэномен", бо яна залежыць ад эканомікі і класавай структуры грамадства. Няма ніякага дзеяча як прадукта сістэмы, бо асоба бярэ чынны ўдзел у стварэнні і ўзнаўленні грамадскага жыцця. Якраз гэтыя праблемы сведчаць, што функцыяналізм быў заснаваны як форма сацыялагічнага тлумачэння, якая сілком накідае грамадству ягоныя "патрэбы" і мэты, быццам яно ёсць дзеячам, ■ не гістарычнай сістэмай або працэсам, што абумоўлены "патрэбамі" ды інтарэсамі дзеяча, індывідуальнага суб'екта.

Раздзел 9

АСАБІСТАСЦЬ, ГРАМАДСТВА І САЦЫЯЛОГІЯ ШТОДЗЁННАГА ЖЫЦЦЯ

Тэорыя дзеяння і паняцце асабістасці: ранні і пазнейшы Парсанз

Найважнейшаю праблемаю класічнае сацыялогіі была супярэчнасць паміж яе акцэнтам на паняцці грамадства як сістэмы, якою кіруюць аб'ектыўныя законы, і роляй суб'екта, дзеяча ў пабудове сацыяльнае сістэмы і яе трансфармацыі. У класічнай сацыялогіі ўзнікла апазіцыя паміж паняццямі дзеяча і структуры, валюнтарызмам і дэтэрмінізмам. У марксізме, функцыяналізме і пазітывізме чынны суб'ект быў падпарадкаваны вызначальнай эканамічнай і сацыяльна-культурнай сістэме. Тэорыя ж сацыяльнага дзеяння, сфармуляваная Зімэлем і Вэбэрам, імкнулася азначыць аб'ект сацыялогіі як вывучэнне міжасабовых дачыненняў. У "Структуры сацыяльнага дзеяння" (1937) Тэлкат Парсанз сцвярджаў, што да развіцця валюнтарыстычнае тэорыі дзеяння ў найбольшай ступені спрычыніліся Вэбэр, Дзюркейм і Парэта. Хоць паміж тымі сацыёлагамі, якія працавалі паасобку, у кантэксце сваіх нацыянальных культур, была заўважная розніца, але рэальная канвергенцыя сацыялагічнае тэорыі ўсё ж адбылася. На думку Парсанза, гісторыя сацыялогіі — не гісторыя спаборніцтва процілеглых школаў, "бо сацыялагічных тэорыяў так многа, як сацыёлагаў, бо няма нейкага агульнага грунту, усё ёсць адвольным і суб'ектыўным"; гісторыя сацыялогіі ёсць хутчэй закладзінамі "агульнага падмурка тэорыі" і "трывалых тэарэтычных падвалін, на якіх трэба будаваць" (Parsons, 1961a, с. 774—775). Канвергенцыя сацыялагічнае тэорыі адбываецца ў кірунку да "інтэгральнай тэорыі дзеяння".

Калі шырэй патлумачыць аргумент Парсанза, дык сацыялагічную тэорыю дзеяння не было як распрацоўваць у рэчышчы пазітывізму XIX ст. з ягонаю шчыраю вераю ў метады прыродазнаўчых навук. Трываласць грамадства, захаванне сацыяльнага парадку нельга патлумачыць з законаў прыроды. Сацыяльны парадак грунтуецца як на аб'ек-

тыўнай структуры грамадства, так і на суб'ектыўных учынках асобаў, якія засвоілі пэўныя каштоўнасці культуры. Напрыклад, філасофія ўтылітарызму з яе тэорыяй, паводле якой людзі імкнуцца задаволіць уласныя патрэбы, мае прыкметную дамешку актывізму. Але тая філасофія выпусціла з-пад увагі трываласць сацыяльнага парадку дзеля яе найважнейшых пастулятаў пра выпадковасць мэтаў і рацыянальную арыентацыю індывідаў на тыя мэты, якая грунтуецца на ўсведамленні сітуацыі і атамістычным разуменні грамадства. На думку Бэнтама і прыхільнікаў класічнай палітычнай эканоміі, мала згадаць пра "нябачную руку", якая ўзгадняе прыватны інтарэс з інтарэсам цэлага грамадства, або, як Спэнсэр, лічыць, што ўмоваю сацыяльнага парадку ёсць пагадненне паміж індывідамі. Утылітарыстычны рацыяналізм выходзіў з таго, што сацыяльны парадак магчымы дзеля 1) рацыянальнага прызнання натуральнай тоеснасці інтарэсаў індывідаў, што развязвае праблему магчымага канфлікту іхных асабістых мэтаў; 2) дабравольнага складання сацыяльнага кантракту, заснаванага на ўсведамленні патрэбы ва ўрадзе і ў трываласці грамадства. Парсанз даводзіў, што дактрына ўтылітарызму, заснаваная на атамістычным паняцці грамадства і рацыянальных нормах, якія рэгулююць дачыненне паміж мэтамі й сродкамі іх дасягнення, ад самага пачатку была вельмі хісткая, бо дапускала, што мэты ёсць адначасова і выпадковыя, і індывідуальныя. Усе ж збочванні з рацыянальнага шляху лічылі за ірацыянальныя паводзіны.

Дзюркейм, Вэбэр, Парэта і ў меншай ступені Цёніс і Зімэль, наадварот, дбалі не пра "інтарэсы", азначаныя з пазіцыі індывіда, а пра нормы, якія рэгулююць чыннасць людзей і засвоеныя дзеячам, нормы, якія лічаць за пажаданыя, таму яны заслугоўваюць, каб іх пільнаваліся. Такім чынам, валюнтарыстычная тэорыя дзеяння апісвала прызнанне суб'ектам легітымнасці пэўных каштоўнасцяў. Таму нормы, якія рэгулююць паводзіны людзей, — не аб'ектыўныя фактары або абмежаванні (як гэта было ў пазітывізме XIX ст. і ў ранніх працах Дзюркейма), а элементы, арганічна звязаныя з дзеячам. Іншымі словамі, існуе хутчэй актыўнае, чым пасіўнае, або адаптацыйнае, дачыненне паміж індывідамі й нормамі — дачыненне як творчае, так і адвольнае.

На думку Парсанза, аднак, учынку чалавека ўласцівая сістэмнасць. Паняцце дзеяння як сістэмы — галоўнае ў Парсанзавай тэзе, згодна з якою ў сацыялагічнай тэорыі пры канцы XIX ст. выразна выявіўся рух да канвергенцыі: такім чынам, хоць чалавечы ўчынак улучае пабудкі, мэты і жаданні, але навукова яго можна вывучаць толькі на падставе аб'ектыўнага, сістэмнага аналізу. Тут адгукнуўся ўплыў на Парсанза тэорыі Парэты, бо ні Дзюркейм, ні Вэбэр не звярталіся да вывучэння згаданага аспекту паняцця сістэмы. Дзеянне ёсць сістэмаю, грамад-

ства ж — сістэмаю дзеянняў. Як часцінка стасуецца да сістэмы ў класічнай фізіцы, так "асобнае дзеянне" стасуецца да сацыяльнае сістэмы: як часцінкі "можна акрэсліць толькі на падставе іх уласцівасцяў: масы, хуткасці руху, размяшчэння ў прасторы, кірунку руху і г.д., так адзінкі сістэмы дзеяння ... маюць пэўныя базавыя характарыстыкі, без якіх нельга ўявіць "існаванне" адзінкі". Кожнае дзеянне ёсць структураю з асобных учынкаў, якая ахоплівае і дзеяча. Такім чынам, акцыя абыймае дзеяча, мэту, на якую ён зарыентаваны, і сітуацыю ("варункі дзеяння"), якую ўтвараюць пэўныя складнікі, некаторыя з іх дзеяч можа ўпільнаваць, астатнія ж знаходзяцца па-за ягоным кантролем. У кожнай сітуацыі заўсёды ёсць выбар паміж альтэрнатыўнымі спосабамі дасягнення мэты, або так званая "нарматыўная арыентацыя дзеяння" (Parsons, 1961a, с. 43—44).

Таму сістэма дзеяння можа быць расшчэпленая на часткі, або "падсістэмы". Асобнае дзеянне — найменшая адзінка сістэмы дзеяння. Сістэма дзеяння арганізуе дачыненні паміж дзеячам і сітуацыяй. Сацыяльнае дзеянне грунтуецца на правілах, нормах і ўзорах. Менавіта Дзюркейм падкрэсліў важнасць засваення асобаю супольных уяўленняў ва ўмацаванні сацыяльнага парадку і дасягненні адпаведнасці асобы грамадству. Парсанз даводзіў, што, крытыкуючы пазітывізм, Дзюркейм мусіў даць азначэнне сацыяльнага асяроддзя як інтэграванай сістэмы нормаў, якая дапускае існаванне "нейкай супольнай сістэмы стаўлення з увагі на абсалютныя вартасці". Супольная сістэма вартасцяў інстытуцыялізаваная. Такім чынам, дзеянне інстытуцыялізаванае як з аб'ектыўнага, так і з суб'ектыўнага гледзішча:

Найгрунтоўнейшаю аксіёмаю тэорыі дзеяння ёсць, як мне здаецца, тая, што ***структура*** *сістэмаў дзеяння* ***складаецца*** *з замацаваных (у сацыяльных і культурных сістэмах) і/або засвоеных (асобавасцямі й арганізмамі) узораў культурнага значэння (Parsons, 1961b, с. 342).*

Прыкладам, рытуал — сістэма дзеяння, што ахоплівае святыя рэчы, якія не маюць ніякай практычнай карысці і стасуюцца да сімвалічнага дачынення мэтаў з сродкамі іх дасягнення. Бо хоць крыніца святога — звышнатуральнае, "нашыя сімвалічныя ўяўленні пра яго ёсць святой рэччу", і "стаўленне да іх з павагаю, разам з шанаваннем маральных абавязкаў — праява "стаўлення з увагі на абсалютныя вартасці", якое сацыяльнае датуль, пакуль універсальнае" (Parsons, 1961a, с. 709—713).

Парсанз як тэарэтык дзеяння дбаў пра яго ўніверсальнасць, пра дачыненні дзеяча ці асабовасці з цэлаю сацыяльнаю сістэмаю. У "Структуры сацыяльнага дзеяння" ён спраўджваў магчымасць дзеяння ў гра-

мадстве, адкінуўшы гранічны валюнтарызм і ўтылітарызм з іх пільнаю ўвагаю да дзеяча, які робіць адвольны і свабодны выбар, і пазітывістычны дэтэрмінізм з ягоным акцэнтам на прычынах і выніках учынку. Карацей кажучы, Парсанз спрабаваў аналізаваць суб'ектыўны аспект грамадства нібы нейкую аб'ектыўную структуру: мэты, спосабы і ўмовы дзеяння былі тэарэтычна асэнсаваныя не толькі з пазіцыі дзеяча, але і як аб'ектыўныя дадзеныя. Як я ўжо адзначаў (с. 206—207), Парсанз у пазнейшых творах ("Да агульнае тэорыі сацыяльнага дзеяння" (1951) і "Сацыяльная сістэма" (1951)) нанова акрэсліў дзеянне як сістэму. Матывы дзеяча ў дасягненні мэты вызначаюцца "патрэбамі" сацыяльна-культурнае сістэмы. Такім чынам, меншае адвольнасць дзеяння: сэнс дзеяння абумоўлены сістэмаю, а не пазіцыяй дзеяча. Дзеянне арганізаванае як неабходная функцыя дачынення дзеяча з сітуацыяй. Таму сацыяльная сістэма была азначаная як

...мноства асобных дзеячаў, што ўзаемадзейнічаюць адзін з адным у пэўнай сітуацыі, якая мае, прынамсі, фізічны аспект (г. зн. асяроддзе); дзеячаў, што імкнуцца да "аптымізацыі задавальнення" і чыё стаўленне да сваёй сітуацыі, у тым ліку да кожнага іншага дзеяча, вызначанае і медыяванае спарадкаванымі ў культуры супольнымі сімваламі (Parsons, 1951, с. 5—6).

У творах, дзе выразна бачны ягоны функцыяналізм, Парсанз азначыў сістэмы дзеяння як ролі, нязменныя ўзоры паводзінаў, якія маюць пэўны сацыяльны статус, напрыклад "бацька", "бізнесовец", "спецыяліст" і г. д. Хоць, як я ўжо адзначыў у восьмым раздзеле, у ягоных функцыяналістычных пісаннях дзеянне і сістэма ядналіся, але Парсанз падкрэсліваў большае параўнальна з суб'ектам значэнне сістэмы, якую ён паказаў хутчэй замкнёнай, чым адкрытай. Тэорыя дзеяння можа здацца крытыкаю пазітывістычнага рэдукцыянізму XIX ст., спробаю вярнуць у сацыялагічную тэорыю паняцце суб'екта і акрэсліць грамадства як штодзённыя дачыненні людзей, скрозь прасякнутыя суб'ектыўным значэннем. Але ў творах Парсанза яна спрыяла рэіфікацыі паняцця грамадства і фармуляванню кансерватыўнай канцэпцыі асабовасці. Як сістэма дзеяння асабовасць медыяваная і замацаваная супольнаю культураю, якая ўлучае мову і сацыялізацыю: маральныя ўзоры і "*усе складнікі супольнае культуры* інтэрналізаваныя як частка структуры асабовасці". Напрыклад, маральныя нормы ёсць стрыжнем "механізму стабілізацыі сістэмы грамадскіх дачыненняў" (Parsons, 1964, с. 20—22). Такім чынам, існуе "адпаведнасць" паміж тыпам асабовасці і тыпам сацыяльнае структуры; такое меркаванне цяжка пагадзіць з валюнтарыстычнаю і творчаю тэорыяй сацыяльнага дзеяння, абрыс якой зроблены ў ранніх працах Парсанза. У "Структуры сацыяльнага дзеяння" не

было згадкі пра Фройда або Міда, але ў пазнейшых творах Парсанз падкрэсліў значэнне Мідавай сацыялогіі "сімвалічнага інтэракцыянізму" і яшчэ больш — сінтэзу ідэяў Фройда і Дзюркейма.

Менавіта Фройд у найбольшай ступені паўплываў на Парсанзавую канцэпцыю асабовасці і яе дачыненняў з сацыяльнаю сістэмаю. Найвялікшае адкрыццё Фройда — "інтэрналізацыю маральных каштоўнасцяў як важнага складніка структуры асабовасці" — Парсанз спалучыў з Дзюркеймавай тэорыяй інтэграцыйнай ролі ў грамадстве маральных нормаў. "Тая канвергенцыя ад двух зусім розных і незалежных адзін ад аднаго выходных пунктаў заслугоўвае, каб яе лічылі за сапраўды фундаментальную мяжу ў эвалюцыі сучаснай сацыяльнай навукі" (Parsons, 1964, с. 18—19). Ды ўсё ж Парсанз крытыкаваў Фройда за большую ўвагу да асобнага індывіда і за тое, што ён не патрапіў прааналізаваць асабовасць ў святле ейных дачыненняў з іншымі людзьмі, калі яны разам будуюць сацыяльную сістэму. Парсанз уважаў асабовасць за сістэму дзеяння, якая функцыянуе досыць незалежна ад зменлівай структуры і патрэбаў цэлага грамадства. На думку Парсанза, чалавек інтэрналізуе сацыяльныя аб'екты не паасобку, але ўспрымае сістэмы дачыненняў паміж імі. Шмат якія з базавых паняццяў Фройдавага псіхааналізу — ід, супер-эга, эга, Эдыпаў комплекс — былі азначаныя Парсанзам з сацыялагічнага гледзішча: напрыклад, функцыя супер-эга была амаль цалкам абмежаваная засваеннем узораў грамадскіх дачыненняў і роляў, механізму сацыяльнае інтэграцыі, які пільнуе асабовасць. Таксама і Эдыпавая фаза развіцця асабовасці мае пэўную сувязь з індустрыйным грамадствам і нуклеарнай сям'ёй: у працах Фройда Эдыпаў комплекс быў названы ўніверсальным феноменам для ўсіх чыста грамадстваў.

Даробак Фройда ў сацыяльную тэорыю будзе разглядацца ў наступным раздзеле. Што ж да спробы Парсанза сацыялагізаваць псіхааналіз, дык варта зазначыць, што бальшыня падставовых паняццяў тэорыі Фройда былі перарobленыя ім згодна з мадэллю сацыяльнай інтэграцыі, якая выкасоўвала з іх адмоўныя і супярэчлівыя элементы. Прыкладам, паняцце асабістасці было пазбаўленае Фройдавага націску на прыгнёце інстынктавых памкненняў асобы, ■ сэксуальнасць зведзеная да пытання пра сацыяльную ролю або пра сацыяльны парадак. Парсанз сцвярджаў, што паміж асабовасцю і сацыяльнай сістэмаю пануе поўная згода. Такім чынам, развіццё асабовасці (стадыі, праз якія яна праходзіць) было прыбранае з Фройдавага паняцця інстынктаў, ці пабудак, і з паняцця рэпрэсіўнай культуры. На думку Фройда, сацыялізацыя надта праблематычная, Парсанз жа меркаваў, што яна — адзіны і гладкі працэс набыцця досведу і інтэрналізацыі панавальных каштоўнасцяў асобаю.

Псіхааналіз і асабістасць: Фройд

Афіцыйная гісторыя псіхааналізу пачалася ў 1908 г. з утварэння Венскага псіхааналітычнага таварыства; тады адбыўся і першы міжнародны псіхааналітычны кангрэс. З тых, хто браў удзел у дзейнасці Венскага таварыства, найвыдатнейшаю постаццю быў Зыгмунд Фройд (1856—1939). Сучаснік Дзюркейма, Вэбэра і Парэты, ён прыцягнуў увагу даследнікаў да тае вялікай ролі, якую граюць ірацыянальныя элементы і ў паводзінах асобы, і ў цэлай культуры. Падобна да Вэбэра і Парэты, Фройд дужа скептычна ставіўся да такіх паняццяў, як удасканаленне чалавека, да тэорыі поступу і маніфестаў масавай дэмакратыі XIX ст.

Напачатку Фройд працаваў у галіне агульнай фізіялогіі нервовай сістэмы, вывучаў гістэрыю і яе тэрапію гіпнозам. У 1890-х гг. ён распрацаваў тэхніку "вольных асацыяцыяў", калі пацыенту дазвалялі гаварыць усё, што прыйдзе яму ў галаву, нават лухту або нейкія брыдкія рэчы. Шмат пацыентаў Фройда згадвалі пра сэксуальныя выпадкі й праблемы, і гэта схіліла яго да высновы, што гістэрыя не толькі недарэчнае з біялагічнага гледзішча функцыянаванне арганізма, але і вынік прыгнёту сэксуальнасці. Фройдаў акцэнт на ролі сэксуальнасці ў фармаванні неўрозаў адрозніваў ягоны падыход ад артадаксальнай псіхалогіі: праз вольныя асацыяцыі пацыент звяртаўся да сэксуальнага досведу свайго ранняга дзяцінства, які пазней пацярпеў ад цэнзуры з боку розуму. Таму Фройд дапусціў, што гістэрыя — гэта вынік дзіцячых сэксуальных мрояў-спакусаў, здзейсненых ці то ў сталым, ці то ў юначым веку. Але пачынаючы ад 1900 г. і надалей у "Вытлумачэнні сноў" (1900), "Псіхалогіі штодзённага жыцця" (1901) і "Трох нарысах пра тэорыю сэксуальнасці" (1905) ён даводзіў, што неўрозы цалкам апаноўваюць асабовасць чалавека і ягоную падсвядомасць.

Фройд адкінуў як рацыяналістычнае, так і механістычнае паняцце асабовасці: разумовыя з'явы — не выпадковыя або ірацыянальныя, а вынік мудрагелістай і складанай прычыннасці. Сімптомы робяцца зразумелымі пасля іх дастасавання да падсвядомасці пацыента. Таксама і падзеі штодзённага жыцця, якія здаюцца выпадковымі, прыкладам агаворкі, жарты, забыванне імёнаў, разам з снамі маюць за прычыну падсвядомасць: сны і жарты набываюць сэнс адно тады, як іх далучаць да іншае структуры, якою ў тэорыі Фройда была падсвядомасць. Фройд таксама адкідаў спрошчаную мадэль прычына—вынік: разумовыя з'явы — "звыщдэтэрмінаваныя", яны ёсць камбінацыяй шматлікіх элементаў, а не вынікам простага дзеяння адпаведнай прычыны. Сон, напрыклад, можа мець некалькі значэнняў і здзяйсняць адразу некалькі жа-

данняў; вобраз, які сніць чалавек, яднае некалькі зусім розных рысаў шмат якіх элементаў. З тае прычыны, што сон кандэнсуе або ўлучае ў сябе пэўную колькасць дасведчанняў, а таксама цэнзараў (элементаў, якія могуць абудзіць чалавека) і ўтварае з іх з'яднаныя, ладныя вобразы, відавочны змест сну (тое, што чалавек памятае) менш важны за яго прыхаваны змест (асноўная структура, якая надае сну значэнне або некалькі значэнняў адразу). Фройд лічыў "Вытлумачэнне сноў" за кнігу, якая заклала падмурак псіхааналітычнага метаду, за свой галоўны твор. Аналіз сноў, даводзіў ён, сведчыць пра існаванне глыбейшага роўню чалавечага розуму:

Аднойчы было зроблена адкрыццё, што паталагічныя сімптомы пэўных пацыентаў-неўротыкаў маюць значэнне. На грунце таго адкрыцця быў заснаваны псіхааналітычны метад лячэння. Гэта здарылася пад час лекавання тых пацыентаў, якія, замест таго каб апавядаць пра свае сімптомы, пераказвалі свае сны. Адсюль узнікла думка, што сны таксама маюць значэнне (Freud, 1953, т. XV, с. 83).

Вытлумачэнне сноў было, такім чынам, "каралеўскім гасцінцам да разумення падсвядомага функцыянавання розуму". Сапраўднае значэнне, або значэнні, сну можна зразумець, толькі аналізуючы, якім чынам актуальныя жаданні перакручваюцца "сном". Чалавек, які спіць, не надта пільнуе падсвядомасць: сон спрыяе прыхаванню "пагрозлівых" і прыгнечаных элементаў падсвядомасці, каб тыя трапілі ў сон. Такім чынам, сны зазнаюць цэнзуру праз *кандэнсацыю* і *зрух* (гэта значыць праз мяшанне некалькіх рысаў у стройную фігуру і ператварэнне значных з эмацыйнага гледзішча складнікаў у абыякавыя).

Фройдавая тэорыя асабістасці была заснаваная на дапушчэнні, што грамадства абавязкова будзе прыгнятаць пэўныя інстынктавыя памкненні асобы, якія потым выяўяцца ў снах і сімвалах. На думку Фройда, арганізм чалавека церпіць ад напругі паміж "прынцыпам задавальнення" (сэксуальныя інстынкты) і "прынцыпам рэальнасці" (імкненне да самазахавання). Прынцып задавальнення мае дачыненне да сэксуальнае энергіі (або лібіда), якая ўвесь час шукае вызвалення і задавальнення. Лібіда пашыранае скрозь ва ўсім арганізме, сэксуальнасць ахоплівае ўсе магчымыя ўцехі з адчуванняў цела, а таксама "сублімацыю" пачуццяў, напрыклад пяшчоту і сяброўства. Працэс фармавання чалавека як грамадскай істоты — засваенне ім прынцыпу рэальнасці — вымагае прыгнёту інстынктавай сэксуальнасці. У творы "Цывілізацыя і яе невыгоды" (1930) Фройд звярнуў увагу на непазбежны канфлікт паміж цывілізаванаю культураю (індустрыя, тэхналогія, адукацыя, мастацтва) ды ірацыянальнымі памкненнямі Эрасу (сэксуальнасці) і Танатасу (інстынкту разбурэння і смерці). Сучаснае грамадства

патрабуе абярнуць у нішто гэтыя два інстынкты, каб захаваць сацыяльны парадак. У выніку надта пашыранымі робяцца пачуццё правіны і хваробы розуму.

Псіхалагічная тэорыя асабовасці, прапанаваная Фройдам, мела і сацыялагічны аспект, бо апісала спосаб, якім людзі засвойваюць вартасці й нормы культуры і робяцца, такім чынам, сацыяльнымі істотамі. У 1922 г. ён апублікаваў працу "Я і Яно", дзе акрэсліў асабовасць як сістэму, што складаецца з трох аўтаномных і канфліктных роўняў — ід, эга і супер-эга. Ід ("Яно") ёсць цалкам амаральнае, інстынктавае і апанаванае прынцыпам задавальнення. Яно азначае рэальнасць нарцыстычна, як працяг сябе. Але ў працэсе прыстасавання да рэальнасці ў асабовасці вылучаецца эга ("Я") і супер-эга ("Звыш-Я"). Эга ўзнікае першым, яго функцыя — абараніць і захаваць індывіда, прыстасаваўшыся да асяроддзя. Ды эга не можа даць рады патрабаванням складанай культуры, таму ўзнікае супер-эга як маральная свядомасць асобы, або "ідэальнае Я", якое застаецца часткова падсвядомым, кантралюючы ўчынкі асобы *з сярэдзіны*.

Фройда найбольш цікавіла супер-эга і яго сувязь з структураю сям'і. Дзіця адразу мае двух бацькоў, але менавіта адзін з іх ёсць аб'ектам ягоных эратычных мрояў. "Звычайна бацька аддае перавагу дачцэ, маці — сыну; дзіця рэагуе на тое жаданнем, калі гэта сын, дык стаць на месца бацькі, а калі гэта дачка, — дык на месца маці". Развязанне тых інцэставых памкненняў набывае форму Эдыпавага комплексу ў хлопчыкаў і комплексу Электры ў дзяўчынак. Фройда найперш цікавіў Эдыпаў комплекс (тэрмін звязаны з трагедыяй Сафокла "Ўладар Эдып", дзе герой забівае ўласнага бацьку і жэніцца з маці, не ведаючы, хто яны папраўдзе). Полавая тоеснасць не ёсць наканаванаю, прырода чалавека па сутнасці бісэксуальная. Якраз абранне сэксуальнага аб'екта і развязанне тае праблемы, на думку Фройда, вызначаюць пол індывіда. Лібіда, сталеючы, праходзіць праз некалькі стадыяў: прыкладам, фалічны перыяд для хлопчыкаў пачынаецца блізу трохгадовага ўзросту з дасведчання пра пеніс ды інтарэсу да яго, што правакуе інфантыльную пажадлівасць да маці і рэўнасць да бацькі. Але эратычныя пачуцці да маці (прынцып задавальнення) церпяць канфлікт з уладаю бацькі і страхам перад ім (прынцып рэальнасці, боязь кастрацыі). Дзіця зракаецца свае пажадлівасці да маці ды падпарадкуецца мужчынскай уладзе бацькі. Такім чынам, Эдыпаў комплекс нараджае супер-эга: моцны ўплыў бацькі й паняцце "Я" інтэгруюцца ў структуру асабовасці. Цяга дзяўчынкі да бацькі, якая ў Фройдавым тлумачэнні досыць адвольна звязаная з грэцкім міфам пра Электру, якая прагнула смерці маці, Клітэмнэстры, развязваецца згодаю з кастрацыяй (на думку Фройда, у дзяўчынак развіваецца зайздрасць да хлапцоў дзеля наяўнасці ў іх пеніса) і памкненнем да бацькі.

Такім чынам, развіццё супер-эга звязанае з пачуццём правіны, якую зазнае дзіця як вынік сваёй пажадлівасці да аднаго з бацькоў. Эдыпаў комплекс значна болей спрыяе падпарадкаванню бацькоўскім каштоўнасцям: адсюль Фройд рабіў выснову, што ў мужчынаў супер-эга мацнейшае за жаночае. Гэта, вядома, адно з найбольш адцягненых паняццяў Фройда, якое можна параўнаць з ягонаю тэзаю пра "першасную арду" ў кнізе "Татэм і табу" (1913) і з ягонаю тэорыяй рэлігіі як "універсальнага і неадчэпнага неўрозу людства" ў "Будучыні аднае ілюзіі" (1927). На думку Фройда, Эдыпаў комплекс — універсальная з'ява, якую можна знайсці ва ўсіх чыста грамадствах і сацыяльных групах. Антраполагі, прыкладам Маліноўскі, у даследванні тубыльцаў Трабрыянскіх выспаў, апісаным у кнізе "Пол і прыгнёт у супольні дзікуноў" (1937), зрабіў выснову, што будова іх сям'і заўважна розніцца ад апісанай у тэорыі Эдыпавага комплексу: сацыяльны статус і ўласнасць замацаваныя тут не за бацькам дзіцяці, а за дзядзькам, матчыным братам, дый наагул бацька грае значна меншую ролю ў гадаванні дзіцяці параўнальна з эўрапейскаю сям'ёю з сярэдняга класа.

Значэнне Фройда для сацыялагічнае тэорыі не ў тым, ці праўдзівыя яго квазімістычныя паняцці развіцця чалавека, напрыклад змаганне паміж інстынктамі жыцця й смерці, ды пазагістарычныя катэгорыі накшталт Эдыпавага комплексу, а ў ягонай спробе акрэсліць паняцце чыннае асобы з націскам на крыніцах яе энергіі і на паняцці творчай асабістасці. Важнасць ірацыянальных, падсвядомых сілаў у фармаванні асабістасці і грамадства наперад вызначыла немагчымасць згоды паміж адзінкаю і грамадою. Ды, зрэшты, у тэорыі Фройда не былі даследваныя дачыненні асабістасці з сацыяльнаю сістэмаю і штодзённым жыццём, у тым ліку ўплыў на чалавека ідэалогіі.

Сацыяльная асабістасць: Мід і сімвалічны інтэракцыянізм

Хоць галоўнай тэндэнцыяй у сацыяльнай тэорыі ў канцы XIX — на пачатку XX ст. было развіццё тэорыі дзеяння, але ніхто з сацыёлагаў, творчасць якіх Парсанз прааналізаваў у "Структуры сацыяльнага дзеяння", не распрацаваў дарэчнага паняцця асабістасці. Яе азначалі нібы нейкага ананімнага, безаблічнага дзеяча, які засвойвае нормы і тлумачыць значэнне падзей, маючы на ўвазе шырэйшую, макрасацыяльную сістэму. Асабістасць як адметная сацыяльная істота, як крыніца дзеяння і энергіі прысутнічала ў іхных тэорыях пакрыёма, як патрэбны валюнтарыстычны элемент антыпазітывістычнае сацыялогіі. Асабістасць акрэслілі праз інстытуцыі, ідэалогію, культуру, але яе надзвычайная складанасць, яе шматбаковасць, формы дзейнасці й свядомасці ў сацыяльнай тэорыі пераважна адсутнічалі. Толькі сацыялогія

Зімэля, што грунтавалася на паняццях сацыяцыі й дачынення, наблізілася да стварэння слушнае тэорыі жывога і чыннага сацыяльнага суб'екта. Якраз Зімэль, а не Дзюркейм, Вэбэр або Парэта, найболей спрычыніўся да стварэння тэорыі асабістасці, распрацаванай у сацыяльнай псіхалогіі, або сацыяльным бігэйвіярызме, Дж. Г. Міда (1863—1931).

Большую частку свайго акадэмічнага жыцця Мід выкладаў ва ўнівэрсітэце Чыкага. Тут дзякуючы высілкам Робэрта Парка (ён навучаўся ў Германіі разам з Зімэлем), Ў. Томаса, Фларыяна Знанецкага ды іншых навукоўцаў паўстала першая значная школа амэрыканскай сацыялогіі. Мікрасацыяльныя працэсы цікавілі тых даследнікаў болей за макрасацыяльныя. Яны вывучалі найперш сацыяльныя дачыненні ў горадзе, працэс урбанізацыі ды тое, якім чынам індывіды будуюць рэальнасць. Прыкладам, Томас і Знанецкі даводзілі, што калі асабовасць ёсць вызначальным фактарам кожнае сацыяльнае падзеі, дык "сацыяльная навука не можа заставацца на паверхні... але мусіць сягаць сапраўднага досведу людзей ды іх стаўлення, якія ствараюць поўную, жывую і актуальную рэальнасць спадыспаду фармальнае арганізацыі сацыяльных установаў" (Thomas and Znaniecki, 1927, т. 2, с. 1834). У Чыкага месцілася таксама рэдакцыя "American Journal of Sociology", дзе былі апублікаваныя некалькі нарысаў Зімэля, напісаных да 1914 г.; а ў першым у амэрыканскай сацыялогіі вартым увагі дапаможніку "Ўводзіны ў сацыялагічную навуку" (1921), напісаным Паркам і Э. Ў. Бэрджэсам, спасылак на Зімэля было значна болей, чым згадак пра каго іншага з эўрапейскіх сацыёлагаў. Падкрэсленне Зімэлем ролі суб'ектыўнага фактару ў грамадскім жыцці і надта адчужанай сутнасці навачаснага ўрбанізаванага грамадства паспрыяла той увазе, якую навукоўцы чыкагскае школы аддавалі неўкаранёнасці амэрыканскай культуры, шпаркаму працэсу вылучэння індывіда з грамады і першасных сацыяльных групаў. "Мабыць, — пісаў Рок, — занадта хуткі працэс развіцця капіталізму ў Амэрыцы на пачатку XX ст. вызначыў перавагу індывіда над усімі іншымі катэгорыямі. Тэорыі, што будуюцца... на падставе эўрапейскіх формаў класа, трэба адкінуць як недарэчныя. Найважнейшаю праблемаю зрабілася асабістасць" (Rock, 1979, с. 95—96). Хоць асабістасць была асноўнай праблемаю, але яна заставалася не інтэграванаю ў сацыялагічную тэорыю грамадства як сістэмы: чыкагская школа тлумачыла грамадства атамістычна. Зусім натуральна, што адзіная актуальная тэорыя суб'екта, якая акрэсліла асабістасць антыатамістычна, як структуру, бярэ пачатак з сацыяльна-псіхалагічнага падыходу Міда.

За часы свайго жыцця Мід апублікаваў вельмі мала; ён больш уздзеяў на сучаснікаў курсамі лекцыяў і параскіданымі па шматлікіх выданнях артыкуламі. Пасля ягонае смерці тыя лекцыі былі апублікаваныя як

кнігі: "Розум, асабістасць і грамадства" (1934), "Інтэлектуальныя плыні XIX стагоддзя" (1936), "Філасофія дзеі" (1938), і ягоная спадчына зрабілася даступнаю шырэйшай аўдыторыі. Творчасць Міда была вельмі важная, бо ён адмовіўся ад выкарыстання механістычных паняццяў асабістасці і свядомасці, што дамінавалі ў амэрыканскай сацыялогіі і псіхалогіі на пачатку XX ст. Мід хацеў даследваць працэс фармавання асабістасці як у кантэксце практычнага сацыяльнага жыцця (яе аб'ектыўны аспект), так і з увагі на яе досвед і свядомасць (суб'ектыўны аспект). Шмат што паўплывала на фармаванне мыслення Міда: філасофія прагматызму (Джон Д'юі, Уільям Джэймз), эвалюцыянізм Дарўіна, нямецкі ідэалізм, рамантызм XIX ст. і сацыялогія Чарлза Кулі. Напрыклад, хоць асабістасць у пэўнай ступені біялагічная — яе развіццё залежыць ад яе цэнтральнай нервовай сістэмы, але толькі дзякуючы прыстасаванню да свайго асяроддзя і працягламу змаганню за кантроль над ім арганізм чалавека вызначае сябе як суб'екта. Нямецкі ідэалізм (Гегель, Фіхтэ) і рамантызм падкрэслілі ролю суб'екта ў фармаванні й развіцці культуры, але не патрапілі звязаць паняцце суб'екта з штодзённым досведам звычайнага, паспалітага чалавека. Мід, напрыклад, крытыкаваў Кулі за тыя сама хібы, за дужа суб'ектыўнае паняцце асабістасці.

Чарлз Кулі (1864—1929) адкінуў апазіцыю "асоба—грамадства", даводзячы, што яны становяць "дыстрыбуцыйны" і калектыўны аспекты аднае з'явы. Асабістасць фармуецца ў камунікацыі з іншымі людзьмі і з цэлым грамадствам: "Я" немагчымае без "Ты", "Ён" — без "Яны". Адным з найбольш вядомых паняццяў Кулі было паняцце "люстраной асабістасці" (*looking-glass self*), якая складаецца з "уяўлення пра наш вонкавы выгляд для іншага чалавека, з уяўлення пра яго меркаванне наконт таго выгляду і з пэўнага пачування — або гонару за сябе, або прыкрасці". Але і грамадства з яго "непарушнымі фактамі" складаецца цалкам з тых "уяўленняў, якія людзі маюць адзін пра аднаго" (Cooley, 1902, с. 184, 121). Акрэсліўшы асабістасць амаль цалкам на падставе тых ідэяў, якія маюць наконт яе іншыя людзі, Кулі ўваліўся ў менталізм, акрэсліўшы грамадства з псіхалагічнага гледзішча, нібы нейкае псіхічнае цэлае. Мід, ацэньваючы даробак Кулі ў амэрыканскую сацыяльную тэорыю, пісаў:

Ягоным метадам была інтраспекцыя, калі розум разглядаецца як месца асабістасці, якая вызначае ўсё астатняе, але метадалагічная праблема аб'ектывацыі або вонкавае рэалізацыі гэтага розуму была пакінутая па-за ўвагаю як метафізічная... [Але] пад час камунікацыі выяўляецца сацыяльная прырода асабістасці, якая гэткая ж наканаваная рэальнасць, як і фізічны свет, што вакол нас. Якраз на падставе тае сацыяльнасці асабісты досвед абарочваецца ў

тое, што мы завем фізічным... месца грамадства не ў розуме ... хоць тое, што адбываецца на форуме нашае свядомасці, мае значэнне для асэнсаванае камунікацыі (Mead, 1964, с. 304—305).

На думку Міда, як розум, так і асабістасць — прадукты штодзённага грамадскага жыцця: "Грамадства, якім мы яго ведаем, не магло б існаваць без розуму і асабістасці, бо ўсе ягоныя найбольш істотныя рысы дапускаюць, што яго ўдзельнікі маюць свядомасць і асабістасць" (Mead, 1934, с. 227). Чалавек дзякуючы сваёй свядомасці ды асабістасці здольны да разважання і рэфлексіі. Два складнікі асабістасці, якія Мід праналізаваў вельмі дэталёва, — яе рэфлексійная прырода і здатнасць да стварэння сімвалічных формаў камунікацыі, або паспалітавання. Апрача таго, асабістасць можа існаваць толькі праз удзел у пэўных сацыяльных групах, "бо сам індывід належыць да сацыяльнае структуры, сацыяльнага парадку" (Mead, 1934, с. 1—7). Розум і асабістасць, свядомасць і дзеянне ёсць, такім чынам, калектыўнымі, а не індывідуальнымі феноменамі, якія ўлучаюць сацыяльныя ролі, сацыяльныя дачыненні ды інстытуцыі.

Мід рупіўся пра аналіз узораў дачынення, сацыяльнага акта, які ёсць асновай грамадства. Рэальнасць не ёсць нязменнай рэччу, яна зазнае няспыннае пераўтварэнне, калі дзеячы — асабістасці — ствараюць новыя ролі й значэнні, акрэсліваючы ўласнае становішча разнастайнымі спосабамі, усе яны, на іх думку, "рэальныя". Камунікацыя адбываецца дзякуючы "значным жэстам", самаўсведамленне робіць дзейнасць чалавека непадобнаю да паводзін жывёлы. Паводзіны сабак, якія бараюцца абы з кім, складаюцца з таго, што Мід называе "кансервацыяй жэстаў", але жэстаў, якія не маюць значэння: жывёлы інстынктыўна рэагуюць на асяроддзе і прыстасоўваюцца да яго. Значныя ж жэсты прасякнутыя сэнсам, бо яны замыкаюць у сабе ідэі, якія яднае сістэма ўніверсальных сімвалаў, прыкладам мова. Такім спосабам асоба тлумачыць дзеянні іншых людзей. Мід падкрэсліваў, што здатнасць індывідаў да камунікацыі, да паспалітавання з дапамогаю гукавых знакаў (мовы) наўпрост залежыць ад эвалюцыі грамадства, пад час якой супольная дзейнасць хутка робіцца нормаю. Сацыяльнымі ён лічыў дзеянні, у якіх бярэ ўдзел болей чым адна асоба і якія адбываюцца ў межах пэўнае групы.

Такім чынам, індывід ёсць сабою толькі ў дачыненнях з іншымі людзьмі ды з грамадою. Асоба ёсць як суб'ектам, так і аб'ектам: Асабістасць, што думае і дзейнічае, ёсць суб'ектам, асабовасць* ёсць усве-

---

* Тэрмінамі "асабістасць" і "асабовасць" мы перакладаем тут Мідавыя паняцці "I" і "me". Тыя ангельскія словы пазначаюць адну з'яву — індывідуальнае "я" чалавека, ягоную асобу, але яе розныя аспекты. Слова "I" (якое мы перакладаем як асабістасць) пазначае беспасярэдняе ўсведамленне чалавекам сябе, унікальнасці свае асобы й жыцця. Слова "I" падкрэслівае суб'ектнасць (г. зн. здольнасць

дамленне сябе аб'ектам, які існуе ў свеце для іншых. Мідавае паняцце асабістасці было і сацыяльным, і біялагічным, сінтэзам арганічных пабудак і сацыяльнага досведу асобы; таму яго даволі цяжка адрозніць ад асабовасці. Аднак Мідаў акцэнт на той ролі, што грае мова ў фармаванні асобы, дапускаў, што "аб'ектыўны" аспект асобы вынікае з дыялагічных моўных актаў, з гутаркі, "нутраное плыні мовы". У гаворцы на мігі няма ні асабістасці, ні асабовасці: самасвядомасць нараджаецца толькі з дыялогу, з камунікацыі:

Асабістасць ёсць адказам арганізма на стаўленне да яго іншых людзей; асабовасць ёсць арганізаванае ў сістэму стаўленне іншых людзей да асобы, якое тая асоба прымае. Стаўленне іншых стварае структураваную асабовасць, і таму чалавек рэагуе на яго як асабістасць (Mead, 1934).

Асабістасць існуе адно тады, калі мае дачыненні сама з сабою і з іншымі ўдзельнікамі супольнасці: асабістасць утвараецца "з яе здольнасці ўспрымаць стаўленне да сябе з боку групы, да якой яна належыць", і падпарадкавацца звычаям і агульным перакананням супольнасці (Mead, 1964, с. 33—34). Індывід не ўспрымае беспасярэдне стаўленне да яго з боку іншых, а спрабуе інтэграваць "увесь сацыяльны працэс" ва ўласную свядомасць. Асабістасць, урэшце, набывае адзінства дзякуючы таму вобразу "абагульненага іншага".

Прыкладам, дзяўчына, якая пераймае ролю маці, ператвараецца ў яе і паводзіць сябе так, як павінна, на яе думку, паводзіць сябе маці, яна цалкам зракаецца сябе праз засваенне ролі "значнага іншага". На думку Міда, як і Фройда, дзяцінства ёсць першая стадыя фармавання асабістасці, другую ж стадыю Мід называе "гульнёю" (якая розніцца ад "ігры" на першай стадыі, дзе адбываецца засваенне індывідуальных роляў), калі дзіця ўспрымае калектыўную ролю, ролю "абагульненага іншага", арганізаванай групы. Мід праілюстраваў гэты працэс прыкладам бейсбольнай каманды: асобны гулец мусіць мець на ўвазе мэту ўсяе каманды, яе структуру як калектыву, як цэлага, што заўсёды будзе фактарам ягоных асабістых паводзінаў. (Іншымі прыкладамі былі сям'я, адукацыя, палітычныя партыі, прафесійныя звязы і г. д.)

Мідавая тэорыя асабістасці дэманстравала заўважны поступ параўнальна з папярэднімі сацыялагічнымі тэорыямі дзеяча: дзеянне і асабістасць — формы, абумоўленыя структураю грамадства, але творчыя і рэфлексійныя. Аднак з тае прычыны, што Мідавыя творы сталі шырока вядомыя ў 1940—1950-х гг., ягоныя ідэі скарысталі перадусім тыя

да дзеяння) і суб'ектыўнасць (унікальнасць успрымання свету) асобы. Слова ж "me" ("асабовасць") пазначае аб'ектыўны аспект асабістасці чалавека, асобу як аб'ект дзеяння і ўспрымання іншымі людзьмі. Болей пра значэнне гэтых паняццяў гл. у слоўніку пры канцы кнігі. — *Заўвага перакладніка.*

сацыяльныя тэарэтыкі, якія болей падкрэслілі пасіўны аспект грамадскіх роляў і паніжалі значэнне ўласнае актыўнасці асобы. Асабовасць апанавала асабістасць дзеля інтарэсаў сацыяльнай сістэмы і сацыяльнага парадку. Але ж і ў Мідавых працах было нешта, што паспрыяла гэткай іх інтэрпрэтацыі: яго націск на супольнасці як цэлым, як сістэме з агульнымі каштоўнасцямі зрабіў Мідавую тэорыю асабістасці блізкаю да кансерватыўнае пазіцыі. Прыкладам, у ягоных творах няма згадкі аб прыгнёце асобы з боку культуры — абагульненага іншага — і пра патэнцыйны канфлікт паміж творчым, валюнтарыстычным аспектам асабістасці і калектывізмам ды канфармізмам навачаснага індустрыйнага грамадства. Асноўныя паняцці сацыялогіі Міда ўвабралі ў сябе агульныя каштоўнасці, якія адвольна сфармаваліся ў штодзённай культуры грамадства. Але якраз моцная і згуртаваная супольнасць засцерагае ад фармавання канфліктных і процілеглых каштоўнасцяў.

Ды ўсё ж Мідаў акцэнт на творчым патэнцыяле суб'екта значна паправіў механістычныя і рэіфікаваныя паняцці асабістасці й грамадства. Прыкладам, катэгорыю значэння, увасобленага ў супольных сімвалах сацыяльных групаў і ўзорах іх дачыненняў. Іншыя прыхільнікі сімвалічнага інтэракцыянізму (тэрмін прапанаваны Гэрбэртам Блумэрам у 1937 г.), развіваючы шмат якія з ідэяў Міда, вывучалі ролю жэстаў і гаворкі ў фармаванні й структуры грамадства. Мідаў валюнтарызм і зацікаўленне дыялагічнасцю штодзённага жыцця былі апазіцыйныя асноўнай арыентацыі структурнага функцыяналізму, які адзін крытык вельмі трапна акрэсліў як "тэорыю звышсацыялізаванага чалавека" (Wrong, 1976). На думку Гэрбэрта Блумэра, значэнне не належыць аб'екту, а ўзнікае ў дачыненнях паміж удзельнікамі групы. Якраз гэтае міжасабовае паняцце значэння яднала сімвалічны інтэракцыянізм у часы Міда і пасля з сацыялагічнаю фенаменалогіяй.

Сацыялагічная фенаменалогія: Шутц і праблема штодзённае рэальнасці

У гісторыі сацыялагічнай тэорыі дзеяння творы Альфрэда Шутца (1899—1959) адыгралі такую ж значную ролю, як і працы Фройда або Міда. Як і Мід, Шутц падкрэсліў творчую, чынную ролю суб'екта: сацыяльная рэальнасць зазнае няспынны працэс перабудовы ў штодзённых учынках індывідаў. Шутц пераймаў Вэбэра ў адмаўленні пазітывістычных метадаў вывучэння грамадства і культуры; аб'ектам сацыялогіі, даводзіў ён, ёсць учынкі, якім людзі надаюць суб'ектыўнае значэнне.

У сваёй першай значнай працы — "Фенаменалогіі сацыяльнага жыцця", апублікаванай у Германіі ў 1932 г. (выдадзена па-ангельску ў 1967 г.), Шутц запрапанаваў адметны фенаменалагічны падыход да

вывучэння грамадства. На даследніка паўплывала фенаменалагічная філасофія Эдмунда Гусэрля (1859—1938), які перадусім цікавіўся структураю свядомасці і сувяззю паміж свядомасцю асобы і навуковым метадам. У шматлікіх творах Гусэрль падкрэсліваў, што грунтам усіх навук ёсць жыццясвет* звычайных, паспалітых людзей. На думку Гусэрля, рэальнасць "інтэнцыянальная", гэта значыць, што свядомасць суб'екта заўсёды скіраваная на аб'екты. Досвед заўсёды мае такую арыентацыю і ўсе формы свядомасці прадугледжваюць усведамленне аб'ектаў: якраз свядомасць парадкуе іх і надае ім пэўнае значэнне. Такім чынам, значэнне належыць не аб'екту, а ёсць часткаю суб'ектыўнага жыцця асобы. Але жыццясвет (асабістая свядомасць чалавека) складаецца з шматлікіх назапашаных асобаю дасведчанняў і меркаванняў, якія замінаюць разуменню. Таму Гусэрль запрапанаваў метад "фенаменалагічнае рэдукцыі", які дапамагае свядомасці адкінуць усе ідэі пра вонкавы свет і яго аб'екты. Гэткім спосабам свядомасць мелася зрабіцца чыстаю. Грамадства, культура, гісторыя "забіраліся ў дужкі": Гусэрль аднабакова даваў веры таму, што веды ёсць прадуктам "інтэнцыянальнасці чыстае свядомасці".

Гусэрль назваў тую працэдуру *epoché*, або спыненнем веры ў існаванне аб'ектаў: пасля яе заставалася толькі "трансцэндэнтнае эга", чыстая свядомасць, вольная, каб адкрываць сваё "сапраўднае" значэнне, уласную сутнасць. Як пра гэта пісаў Шутц: Гусэрлевая "трансцэндэнтная фенаменалагічная рэдукцыя... павінна вызваліць свет ад таго, што раней, згодна з натуральным стаўленнем чалавека, ён лічыў існым, бо якраз тое, што ён меў за існае... набываецца дзякуючы *epoché* як чыстае жыццё свядомасці, у якім і праз якое ўвесь аб'ектыўны свет існуе для мяне... Я ўстрымліваюся ад веры ў існаванне гэтага свету і накіроўваю мой позірк толькі на сам працэс усведамлення свету" (Schutz, 1978, с. 124). Сацыялагічная ж версія фенаменалагічнае рэдукцыі, прапанаваная Шутцам, была забіраннем у дужкі ўсіх чыста папярэдніх навуковых меркаванняў пра грамадства і гісторыю: сацыялогія мусіць пачынаць свой аналіз не з паняцця аб'ектыўнага свету, які існуе "па-за намі", а з учынкаў і свядомасці суб'екта, які спрабуе будаваць рэальнасць і надаваць ёй пэўнае значэнне. Такім чынам, нельга спадзявацца, што значэнне будзе адкрыта, бо яно патрабуе чыннага канструявання.

Шутц азначыў "жыццясвет" як безупынную плынь досведу і ўчынкаў; дзеяч вельмі рэдка асэнсоўвае той працэс. Калі Гусэрль імкнуўся ачысціць свядомасць ад усіх эмпірычных складнікаў, дык Шутц пачаў якраз з іх, з штодзённага жыцця асобы, з цвярозага розуму, з сацыяльных

* Ад lebenswelt (ням.) — жыццёвая практыка асобы і ўсведамленне асобаю гэтай практыкі. — *Заўвага перакладніка.*

дзеянняў звычайных, паспалітых людзей. Сацыяльная навука, паводле Шутца, пачынае з усведамлення таго, што звычайна чалавек "як знаходзіць", г. зн. уважае за самавідавочную прыроду сацыяльнага свету, бо гэта — прыкмета тых індывідаў, якія захоўваюць "натуральнае стаўленне". Натуральнае стаўленне прадугледжвае веру ў рэальнасць штодзённага жыцця, пакідаючы па-за ўвагаю ўсе рэчы, якія сведчаць, што гэты свет можа быць нейкім іншым. Каб зразумець гэты звычайны свет, навуковец мусіць мець на ўвазе, якім чынам індывіды вызначаюць сваю сітуацыю і ўчынкі (памкненні і мэты дзеяча), а таксама вывучаць іх структуру.

Шутц азначыў свет штодзённага жыцця як міжасабовы: гэты свет не прыватны, бо ён належыць усім людзям, шматлікім дзеячам, якія маюць паміж сабой дачыненні, ягоная прысутнасць уплывае на іх саміх. Такім чынам, сацыяльная рэальнасць ёсць сума аб'ектаў і здарэнняў сацыяльнага свету. Але гэты свет мае структуру — ён не атамістычны, — збудаваную з сацыяльных дачыненняў, якія дапускаюць разнастайныя спосабы камунікацыі. Дзеяч павінны тлумачыць сабе значэнне ўчынкаў іншых людзей, вучыцца, як трэба разумець тое ці іншае дзеянне. Каб зрабіць гэта, трэба апірацца на цвярозы розум, на разуменне звычайнага чалавека, якое дазваляе асобе будаваць сацыяльны свет з "канфігурацыяў з пэўным значэннем", напрыклад ідэальных тыпаў або тыпізацыяў. Шутц вылучае тыпізацыі першага роўню (прыкладам, дасланне ліста, якое патрабуе пэўных ведаў пра само дзеянне, пра паштара, пра работніка, які займаецца парадкаваннем лістоў і г. д.) і тыпізацыі другога роўню, якія ўжывае сацыёлаг, каб аналізаваць і нанова складаць рэальнасць.

Запас ведаў дзеяча залежыць ад яго асабістага досведу, які праз пэўны час робіцца нібы "рэштаю", закутаю ў лёд культуры жыццясвету, і перадаецца моваю, бо толькі малая частка агульных ведаў захоўваецца ў свядомасці асобнага чалавека. Запас ведаў дзеяча проста лічаць за відавочны, практычны, дастасаваны да тых правілаў, паводле якіх гэты свет існуе. Штодзённае жыццё мае ўласную адметную структуру, якая адпавядае паняццям "кухарскай кнігі" або ведам-рэцэптам, што робяць дзеянне "спрошчаным да завядзёнкі, да непраблематычнай банальнасці" (Schutz, 1972, с. 142—143). На думку Шутца, веды вызначаюцца "інтарэсамі", звычайна цалкам практычнымі, звязанымі з асабістым "праектам". Таму жыццясвет далей парадкуецца па даменах ці "зонах дарэчнасці", адпаведных пэўным сацыяльным згуртаванням (шлюбу, бізнесу, клубам ды інш.). Працэс жыцця складаецца з тых зменлівых сістэмаў дарэчнасці для індывідаў. Калі дзеяч бярэцца за ажыццяўленне свайго праекта, дык ягоныя ўчынкі няўхільна будуць абмежаваныя сістэмаю дарэчнасці, уласціваю таму праекту. Менавіта

гэты працэс дае магчымасць асобе адбіраць і тлумачыць факты: "Усе факты ад самага пачатку выбраныя з універсальнага кантэксту нашым розумам. Таму яны заўсёды інтэрпрэтаваныя, пэўным чынам патлумачаныя факты". Такім чынам, індывід будуе ўласны жыццясвет з дапамогаю свядомасці: запас ведаў, тыпізацыі і дарэчнасць ёсць катэгорыямі, праз якія свядомасць парадкуе рэальнасць. Таму меркаванні Шутца нагадваюць аналіз Кантам ідэяў прычыннасці, часу і прасторы як прыроджаных катэгорыяў чалавечага розуму, якія фармуюць вонкавую рэчаіснасць, а не як уласцівасцяў саміх аб'ектаў.

У азначэнні жыццясвету Шутц падкрэсліў ролю супольных значэнняў, паняцце свету як "нашага", а не як "майго", моўную супольнасць, што існуе дзякуючы агульна зразумелым сімвалам:

Свет нашага штодзённага жыцця спрадвеку ёсць міжасабовым светам культуры. Ён міжасабовы, бо мы жывем у ім як людзі сярод іншых людзей, звязаныя з імі праз уздзеянне адзін на аднаго і працу, разумеем іншых і самі як аб'ект разумення для іншых. Гэта свет культуры, бо спрадвеку жыццясвет для нас ёсць сусветам значэнняў, г. зн. структурамі значэнняў, якія мы маем тлумачыць, дачыненнямі паміж рознымі значэннямі, якія мы ўсталёўваем толькі нашым дзеяннем у гэтым жыццясвеце. Гэта свет культуры, бо мы заўсёды маем на ўвазе ягоную гістарычнасць, з якою мы спатыкаемся ў традыцыі й звычаях... людзі, з якімі Я маю дачыненні, — мае сваякі, сябры або чужынцы. Мова для мяне не грунт для філасафічных і граматычных разважанняў, а спосаб выяўлення маіх памкненняў і разумення памкненняў Іншых. Толькі ў дачыненні да мяне гэтыя стасункі з Іншымі набываюць свой адметны сэнс, які Я пазначаю словам "Мы" (Schutz, 1978, с. 134—135).

Якраз дачыненне "Мы" ёсць галоўным у штодзённым жыцці; усе астатнія залежаць ад яго і дастасаваныя да яго. Шутц даводзіў, што сацыяльны свет, створаны вакол індывіда, сатканы з стасункаў, пачынаючы ад простых, асабістых, унікальных (стасункі з *блізкімі*, напрыклад сямейнікамі, сябрамі) ажно да медыяваных і больш ананімных стасункаў з "Яны" (з *сучаснікамі*, *папярэднікамі* й *нашчадкамі*). Веды пра сучаснікаў дыскурсіўныя і атрыманыя пераважна з высноваў, яны грунтуюцца болей на тыповых, чым на ўнікальных рысах. Чыстае дачыненне "Мы", наадварот, "улучае ў сябе ўсведамленне прэзентаванасці кожнага іншага, а таксама дасведчанне кожнага пра тое, што іншы ўсведамляе яго" (Schutz, 1972, с. 142—143, 168).

Таму, на думку Шутца, грамадства ёсць сістэмаю "шматлікіх рэальнасцяў", згуртаваных вакол розных "зонаў дарэчнасці", інтарэсаў, блізкіх і г. д. Сцісла кажучы, гэта не свет аб'ектаў, а свет, збудаваны чыннымі суб'ектамі. У сацыяльным свеце, паводле Шутца, няма іншага замаца-

ванага цэнтра, апроч цьмянага і неакрэсленага паняцця сацыяльнага парадку. Сэнс гэтага свету вызначаюць мова, правілы, ролі, статусы. Але ж гэта непахісны свет, свет канфармізму:

Каб зразумець, як трэба захоўваць сябе ў сацыяльнай групе, я павінен ведаць розныя спосабы паводзінаў і моду, шматлікія адзнакі, эмблемы, прыстасовы і г.д., якія група лічыць знакамі сацыяльнага статусу і таму ўхваляе як дарэчныя (Schutz, 1962—1966, т. 1, с. 350).

Таму сацыяльны свет не ёсць нейкаю аб'ектыўнаю сістэмаю; ён грунтуецца на супольным запасе ведаў і штодзённых меркаваннях удзельнікаў разнастайных сацыяльных групаў і супольнасцяў. Ды ўсё ж Шутц меў думку, што формы значэння — неадлучная частка дачынення, менавіта гэта надае ягонай сацыялогіі пэўную ступень аб'ектыўнасці: свядомасць і дзеянне маюць значэнне дзякуючы іх сувязі з структураю грамадства і ягонымі інстытуцыямі.

Сацыяльнае дзеянне й інтэракцыянізм: этнаметадалогія

Парсанзавая тэорыя дзеяння, сімвалічны інтэракцыянізм і фенаменалагічная сацыялогія засяродзілі ўвагу на праблеме сацыяльнай інтэграцыі з пункту гледжання суб'ектыўнага дзеяння. Акцэнт Міда на сацыяльных дзеяннях, што задавальняюць пэўныя патрэбы дзякуючы супрацоўніцтву паміж людзьмі, датычыць сацыялізацыі на "мікрароўні" грамадства. Калі дзіця, "беручы паставу", засвойвае паводзіны дарослых, дык яно пачынае дзейнічаць. Паводле тэорыі Парсанза, дзеяч засвойвае як пэўныя вартасці культуры, так і асабовасць іншага чалавека ў дачыненні з ім. Парсанз адкінуў пазітывістычны валюнтарызм, бо ён рэдукуе дзеянне да кантэксту: культурныя каштоўнасці, якія спрыяюць інтэграцыі грамадства, змяшчаюць у сабе не штодзённыя і практычныя, ■ ўніверсальныя прынцыпы. Культура грамадства вызначае пажаданае і вартае для індывіда; тыя культурныя вартасці адначасова ўсталёўваюцца ў грамадстве і яго падсістэмах ды засвойваюцца асобаю. Гэтыя "вышэйшыя нарматыўныя элементы культуры" дазваляюць індывідам выходзіць па-за межы іх канкрэтызацыі ў сацыяльных інстытуцыях. Значэнне тых нарматыўных элементаў выяўляецца ў дзеянні, якое сягае па-за межы эмпірычнага, штодзённага досведу (Parsons, 1989, с. 577—582).

Таму Парсанз акрэсліў дзеяча не як цалкам залежны, звышсацыялізаваны прадукт сацыяльных і культурных нормаў. Дачыненне паміж рацыянальным дзеячам і культураю двухбаковае. Але праблемы ўсё адно застаюцца. Парсанз меў на ўвазе, што дзеяч усведамляе тыя нор-

мы, якія ўжо існуюць, і не стварае іх. Сувязь дзеяча і сістэмы паказана тут выразна, але ў ягонай тэорыі яна застаецца непраблематычнаю, бо якраз у акце ўсведамлення ўніверсальных каштоўнасцяў мацуецца сувязь асобы і нарматыўнай культуры. Якраз гэты аспект тэорыі Парсанза крытыкавалі за не абгрунтаванае ім адрозненне нарматыўнага і эмпірычнага парадку, так бы мовіць, вышэйшай і ніжэйшай рэальнасці. Парсанзаў дзеяч, не зважаючы на ягоную аўтаномію, залежыць ад "ацэнкавага" або "культурнага наркотыка", ягоныя дзеянні падпарадкуюцца стандартным спадзяванням, "ён стварае нязменныя рысы грамадства дзеяннем, якое адпавядае ўперад вызначаным і ўхваленым альтэрнатывам... што прапануе культура грамадства" (Garfinkel, 1967, с. 66—68).

Менавіта этнаметадалогія аспрэчыла артадаксальнае паняцце асабістасці. Распрацаваная ў 1960-х гг. Гаралдам Гарфінкелам этнаметадалогія (слова "этна" тут азначае пэўны запас ведаў, даступны індывідам на роўні цвярозага розуму; слова ж "метад" стасуецца да стратэгіяў, якімі карыстаецца суб'ект, каб надаць значэнне сацыяльнаму свету, а таксама асэнсавана камунікаваць) засяродзіла ўвагу на "практычных дзеяннях як магчымым ажыццяўленні спраўна арганізаваных узораў дзейнасці ў штодзённым жыцці" (Garfinkel, 1967, с. 11). На думку Гарфінкела, Парсанзавая тэорыя дзеяння не здолела патлумачыць, якім чынам дзеячы дасягаюць абазнанасці й разумення, якім чынам "асобы адкрываюць, ствараюць і захоўваюць" нормы культуры. Дзеячы асэнсоўваюць нормы і ўчынкі. Абранне пэўнай мэты, меркаванне пра магчымыя вынікі дзеяння — якраз гэта і ёсць эмпірычнымі і вызначальнымі ведамі "ўдзельнікаў" (тэрмін Гарфінкела). Менавіта звычайную практычную разважнасць удзельнікаў не браў пад увагу Парсанз. Дзеяч надае сэнс гэтаму свету "рахуючы", назіраючы, паведамляючы і даючы каментары да розных формаў дзеяння, у якіх ён бярэ ўдзел. Сацыялагічная тэорыя дзеяння павінна заўсёды ўлучаць і погляд самога дзеяча на ўласны ўчынак.

Такім чынам, аб'ектам вывучэння этнаметадалогіі ёсць учынкі звычайных, паспалітых людзей. Увага да той дзейнасці як з'явы, што існуе "на моцы ўласнага права", вылучае этнаметадалогію з традыцыйнае сацыялогіі, якая, акрамя фенаменалагічнай сацыялогіі, звычайна не зважала на штодзённае жыццё простага чалавека. Этнаметадалогія папраўдзе імкнулася выявіць прыхаваныя, нутраныя правілы і спланаванасць штодзённага жыцця. Гэты свет складаецца з рэфлексійных сацыяльных дзеянняў, якія маюць мноства значэнняў. Гарфінкел ужываў тэрмін "індэксацыя", каб патлумачыць сувязь значэння з кантэкстам: няма нейкага аб'ектыўнага значэння, як меркавалі Мід і Парсанз. Ствараючы значэнне, звычайныя ўдзельнікі папраўдзе "твораць сацы-

ялогію", бо паміж прафесійнай сацыялогіяй і ўяўленнямі звычайных людзей пра грамадства розніца не надта вялікая. Сацыяльная навука сама па сабе ёсць практычнымі ведамі.

Этнаметадалогія стала адмаўленнем якога-колечы спадзявання на стварэнне сацыялогіі, заснаванай на складаных дачыненнях асабістасці і грамадства, дзеяча і сістэмы. Этнаметадалогія зрабілася відавочнай трывіялізацыяй валюнтарыстычнае сацыялогіі, паніжэннем дзеяння да адвольна сканструяваных пэўнымі індывідамі значэнняў. Парсанзавая тэорыя культурных каштоўнасцяў (хай і праблематычная) трапна змяшчала дзеянне як у яго актуальным кантэксце, так і па-за ім. Этнаметадалогія ж вярнулася да пазітывістычнае мадэлі: усе вартасці і значэнні — сітуацыйныя. У шмат якіх эксперыментах, зробленых Гарфінкелам, даследнікі наўмысна паводзілі сябе недарэчна ў звычайных жыццёвых сітуацыях, каб парушыць наперад вызначаныя ўмовы міжсабовых дачыненняў, скасаваць іхны найістотнейшы складнік. Бо пад час дзеяння чалавек мусіць браць пад увагу пункт гледжання іншага (іншых), засвойваць яго і ўзгадняць сваё дзеянне з ягонымі (іхнымі) вартасцямі, значэннямі, тлумачэннямі і ўчынкамі.

Раздзел 10

КРЫТЫЧНАЯ ТЭОРЫЯ, ІДЭАЛОГІЯ І НАВАЧАСНАЕ ГРАМАДСТВА

Дзвюма найважнейшымі тэмамі XIX ст. былі сацыялогія і марксізм. Крытыкі пазітывізму паставілі праблему сацыяльнага дзеяння і яго стасунку з сацыяльнаю сістэмаю, а таксама пытанне пра тую ролю, якую граюць маральныя і нарматыўныя фактары ў інтэграцыі развітых капіталістычных грамадстваў. Апрача таго, шпаркая індустрыялізацыя і ўрбанізацыя вылучылі на першы план сацыялагічнай тэорыі пэўныя праблемы культуры. Заходні марксізм развязваў праблему дзеяння, спасылаючыся на ўладу буржуазнай ідэалогіі над рэвалюцыйнаю свядомасцю пралетарыяту. Няўдалыя рэвалюцыі ў Германіі і Вугоршчыне адразу па заканчэнні Першай сусветнай вайны, а таксама Расейская рэвалюцыя 1917 г. зрабілі пытанне свядомай трансфармацыі грамадства, заснаванай на пэўнай ідэалогіі, найважнейшаю праблемаю сацыялогіі і марксізму. Аднавіліся спрэчкі паміж марксістамі й сацыёлагамі, што адбываліся ў нямецкай і французскай сацыялогіі пачынаючы ад 1890-х гг. ажно да 1914 г. Зацікаўленне Вэбэра сацыялогіяй культуры, яго тэарэтычныя меркаванні наконт аўтаноміі вартасцяў і заняпад панавальных сістэмаў светапогляду яшчэ раз азваліся ў творах Карла Мангайма (1893—1947) і Макса Шэлера (1874—1928).

У грамадстве, фрагментаваным з прычыны спаборніцтва паміж рознымі ідэалогіямі, дзе пануе рэлятывізм вартасцяў, веды робяцца праблематычнымі. Ці могуць наагул існаваць навуковыя веды? Шэлер увёў тэрмін “сацыялогія ведаў”, каб акрэсліць сацыяльную прыроду ведаў, іх размеркаванне ў інстытуцыях культуры і ўплыў грамадскіх інтарэсаў на іх фармаванне. Усе разумовыя дзеянні, пісаў ён, “непазбежна абумоўленыя сацыяльнай ... структураю” (Scheler, гл. у: Curtis and Petras, 1970, с. 170—175).

На думку Шэлера, сацыялагічны аналіз формаў ведаў патрэбны, каб паказаць тое, што ён і ягоныя сучаснікі акрэслілі як крызіс каштоўнасцяў у свеце, апанаваным гэткімі сістэмамі філасофіі, псіхалогіі і сацыялогіі, як неакантыянства, фенаменалогія, марксізм, псіхааналіз, віта-

лізм і фармалізм. Што да сацыялагічнае тэорыі, дык яе эпістэмалагічны рэлятывізм і метадалагічны агнастыцызм былі ўперад вызначаныя. Тым часам узніклі й шматлікія сістэмы ідэалогіі: сацыялізм, марксізм, лібералізм, фашызм, кожная з сваёй праўдаю. Заданнем сацыялогіі ведаў было вылучэнне праўдзівых, універсальных складнікаў кожнага светапогляду і іх наступнае злучэнне ў агульную канцэпцыю (Scheler, 1970). Антыпазітывізм Шэлера, Дыльтэевае паняцце "светапогляду", Марксавая тэорыя ідэалогіі былі сабраныя разам у сацыялагічнай тэорыі ідэалогіі Мангайма.

Мангайм: праблема ідэалогіі

Мангайм належаў да пакалення вугорскіх інтэлектуалаў, якіх цікавілі найболей праблемы культуры і вартасцяў; ён быў сябрам гуртка, да якога належалі Лукач, гісторык мастацтва Арнольд Хаўзэр, кампазітар Бэла Бартак і філосаф Міхай Поланы. У 1920-х гг. ён спрабаваў распрацаваць інтэрпрэтацыйную сацыялогію для аналізу разнастайных формаў ведаў. На працягу 1921—1929 гг. Мангайм напісаў шэраг артыкулаў, дзе даследваў праблему магчымасці сацыялогіі ведаў. Найбольш значнымі з тых твораў былі: "Пра інтэрпрэтацыю *Weltanschauung*" (1921), "Гістарыцызм" (1924), "Праблема сацыялогіі ведаў" (1925), "Кансерватыўнае мысленне" (1926) і "Ідэалогія і ўтопія" (кніга, змест якой склалі тры нарысы, апублікаваная ў 1929 г.). "Сацыялогія ведаў, — пісаў ён, — ёсць... *сістэматызацыя* сумневу, які існуе ў жыцці грамадства як неакрэсленая небяспека і няпэўнасць". Сучасны свет звычайна ганяць за сітуацыю ў грамадстве: за адчужэнне, дэзарганізацыю і анархію. Мангайм з сумам пісаў пра "інтэлектуальны змрок, які ахінуў нашыя часы", пра "страхатлівую тэндэнцыю сучаснага мыслення" і збянтэжанасць, якая запанавала ў грамадскім ды інтэлектуальным жыцці (Mannheim, 1960, c. 94).

Тыя песімістычныя каментары ўзятыя ці не з найбольш значнага твора Мангайма — "Ідэалогія і ўтопія" (1929), дзе ён прааналізаваў праблемы аб'ектыўнасці ведаў і перспектывы (г. зн. пункту гледжання), якія акрэслілі Вэбэр і Лукач, кожны сваім, вельмі розным спосабам. Калі няма аб'ектыўнае рэальнасці, а ёсць толькі сума разбежных поглядаў, дык ці магчымыя гістарычныя веды? Насуперак культурнаму рэлятывізму Вэбэра і ягонай скептычнай сацыялогіі Мангайм прапанаваў развязанне згаданае праблемы на грунце гістарыцызму, або так званага "дынамічнага паняцця праўды", узору, паводле якога трэба ацэньваць верагоднасць розных падыходаў да рэальнасці. Мангайм прыняў паняцце татальнасці, даводзячы, што хоць розныя тыпы ведаў стасуюцца да розных дзялянак грамадскага жыцця, але кожная новая перспек-

тыва, што ўзнікае ў працэсе гісторыі, улучае новыя і вартыя ўвагі адкрыцці, датычныя натуры гістарычнай рэальнасці: марксізм падкрэсліў змаганне класаў, фашызм — ролю дзеяння ў грамадскім жыцці, лібералізм — важнасць аўтаномнага індывіда. Кожная новая перспектыва ажыццяўляе сінтэз папярэдніх: разнастайныя "стылі мыслення" няспынна мяшаюцца і прасякаюць адзін аднаго. Напрыклад, сучаснае грамадства, нягледзячы на яго фрагментаванасць і палярызацыю, усё ж стварыла ўмовы для "руху да агульнай канцэпцыі, які ўвесь час шырыцца" і дзе кожная новая перспектыва адкрывае "прыблізную праўду", якая ёсць часткаю "шырэйшага значэння" гістарычнае рэальнасці. Усе перспектывы непазбежна частковыя, "бо гістарычнае цэлае заўсёды так шматбаковае, што яго не можа ахапіць нейкі адзін пункт гледжання" (Mannheim, 1960, с. 94—96, 134—135). Такі сэнс мела Мангаймавае "дынамічнае паняцце праўды". Прыкладам, у нарысе "Гістарыцызм" ён даводзіў, што няма нейкага класа або групы, якія маглі б абвесціць сябе адзіным суб'ектам гісторыі. Цэлае можна зразумець, толькі беручы пад увагу ўсе перспектывы, "нязгодны хор усіх галасоў".

Такім чынам, Мангайм пераняў Гегелевую ідэю пра "хітрыкі розуму", згодна з якою гістарычны працэс неўпрыкмет ператварае ідэалагічнае і залежнае ад пэўнага інтарэсу мысленне ў аб'ектыўную праўду. У "Ідэалогіі і ўтопіі" Мангайм ухваляў Марксавую тэорыю ідэалогіі за тое, што яна высвятляе сувязь класавага інтарэсу з формамі ведаў. Але Маркс не патрапіў дастасаваць сваю тэорыю да ўласнага мыслення і акрэсліў ідэалогію як "канцэпцыю, якая ёсць прывілеем сацыялістаў". Параўнальна з папярэднімі тэорыямі марксізм мяшаў разам два розныя паняцці ідэалогіі: простае (або партыкулярнае) паняцце, якое адпавядае хітрыкам і рацыяналізацыям асобы наконт пэўных учынкаў і функцыянуе на псіхалагічным роўні, і агульнае паняцце, якое адпавядае мысленню сацыяльнага класа або пэўнае эпохі, звязанае з стылямі мыслення. Другое значэнне паняцця «ідэалогія» — сацыялагічнае, таму яно бліжэйшае да праўды. Агульнае паняцце ідэалогіі ёсць бесстаронняю спробаю выявіць сувязь "разумовых канструкцый" з пэўнымі "жыццёвымі сітуацыямі"; яно дае магчымасць сацыялогіі ведаў вывучаць сацыяльную дэтэрмінацыю мыслення і ставіць пытанне аб праўдзівасці ці няпраўдзівасці ведаў (Mannheim, 1960, с. 66—72).

Усё мысленне — сацыяльна абумоўленае. Аднак Мангайм вызваляў ад уздзеяння грамадскага кантэксту матэматыку і прыродазнаўчыя навукі. Адрозна ад "мыслення, вызначанага рэальным існаваннем", матэматыка і натуральныя навукі падлягаюць уласным законам, таму ў выразе 2 + 2 = 4 "няма сведчання пра тое, хто мысліць і калі". Шмат хто з крытыкаў зазначаў неабгрунтаванасць таго адрознення фармальных ведаў ад гістарычных: калі мысленне дэтэрмінаванае грамадствам,

дык навука, прадукт дзейнасці чалавека і культуры, таксама дэтэрмінаваная ім. Наагул, Мангайм не здолеў выразна акрэсліць розніцу паміж разнастайнымі тыпамі мыслення, даючы веры таму, што палітычныя, этычныя, гістарычныя і рэлігійныя перакананні такія сама, як штодзённыя каштоўнасці й ідэі. Бо калі веды абумоўлены пазатэарэтычнымі фактарамі, дык логіка і навука, як і палітычная філасофія з эпістэмалогіяй, ёсць рэлятыўнымі ў дачыненні да праўды.

У ранніх творах Мангайм вылучыў праблему рэлятывізму як асноўную ў сацыялогіі ведаў, бо яна, натуральна, вызначае межы тае дысцыпліны. Развязкам згаданае праблемы ў "Ідэалогіі і ўтопіі" было прапанаванае ім адрозненне *рэлятывізму* (усе ідэі залежаць ад сітуацыі) ад *рэляцыянізму* (веды хоць і залежаць ад пэўнага кантэксту, але іх нельга пацвердзіць або зняпраўдзіць на яго падставе). Аднак, як мы бачылі, урэшце Мангайм пагадзіўся з гістарыцызмам Гегеля, бо хоць сацыёлаг, які вывучае веды, дастасоўвае пэўныя формы мыслення да пэўных сацыяльных сітуацыяў, але праўдзівы змест розных пунктаў гледжання вызначаны ступенню іх адпаведнасці "звышгістарычнай" рэальнасці.

У "Гісторыі і класавай свядомасці" Лукач прапанаваў радыкальнае развязанне праблемы рэлятывізму на аснове гістарыцызму: праўда належыць упрывілеяванаму, з анталагічнага гледзішча, пралетарыяту, а ягоны светапогляд — марксізм — выяўляе прынцып татальнасці, цэлага, гэта значыць сэнс гісторыі. Як і Лукач, Мангайм даводзіў, што пэўнае становішча ў грамадстве дае магчымасць групе разумець гістарычную рэальнасць глыбей за іншыя групы; не ўсе погляды аднолькава слушныя. Але Мангайм адкінуў Лукачавую канцэпцыю манаполіі пэўнага класа на праўду і меркаваў, што сінтэз розных перспектываў можа ажыццявіць толькі ўпрывілеяваная сацыяльная страта, "вольнаплынная інтэлігенцыя" (*freischwebende Intelligenz*), група, ненавязаная да пэўнага грамадскага інтарэсу і з тае прычыны інтэлектуальна незалежная. Марксавая тэорыя ідэалогіі магла б развіцца ў сацыялогію ведаў толькі дзякуючы дзейнасці гэткіх незалежных інтэлектуалаў, што існуюць па-за найважнейшымі ўстановамі буржуазнага грамадства.

Здаецца, самому гістарычнаму працэсу ўласцівыя вузкасць і абмежаванні, якія перашкаджаюць аднаму пункту гледжання быць слушным з прычыны яго сутыкнення з супрацьлеглымі пунктамі гледжання. Мэтаю вывучэння ідэалогіі... ёсць разуменне вузкасці кожнае перспектывы і спаборніцтва тых розных перспектываў паміж сабою ў агульным сацыяльным працэсе (Mannheim, 1960, с. 72).

Толькі інтэлектуалы могуць дасягнуць абагульненага пункту гледжання. У "Ідэалогіі і ўтопіі" Мангайм скарыстаў тэрмін Альфрэда Вэбэра, які акрэсліў інтэлігенцыю як "*параўнальна* бяскласавую страту"

(курсіў Мангайма), вельмі дыферэнцаваную і аб'яднаную толькі адукацыяй. Мангайм вылучыў "сацыяльна ненавязаную інтэлігенцыю" (святары, інжынеры, пісьменнікі, акадэмічныя навукоўцы) і "сацыяльна навязаную інтэлігенцыю" (Царкву ў часы Сярэднявечча ён азначыў як замкнёную і моцна згуртаваную сацыяльную страту), маючы на мэце адрозніць інтэлектуалаў, здатных да незалежнага пазнання, ад тых, чыя функцыя наўпрост залежыць ад пэўнага інтарэсу і таму ідэалагічная.

Фармаванне інтэлігенцыі ў Новыя часы — вынік шырокага працэсу дэмакратызацыі, які ахапіў прафесіі, адукацыю, камунікацыю, інстытуцыі культуры індустрыйнага грамадства і вызваліў інтэлектуала з залежнасці ад фундатараў і ад татальнага кантролю дзяржавы. Такім чынам, інтэлігенцыя Новых часоў — адкрытая страта, якая не мае адзінага светапогляду, дэмакратычная і скептычная. Яе маргінальная сацыяльная пазіцыя робіць інтэлігенцыю вельмі чуйнаю да палітычнай і культурнай фрагментацыі сённяшняга свету:

*Тыя ненавязаныя інтэлектуалы ёсць тыповыя адвакаты-філосафы, **ideologues**, здольныя знайсці довады на карысць усё адно якой палітычнай сілы, у якой ім давядзецца быць у паслугах. Іх сацыяльнае становішча не навязвае іх да якой-небудзь сілы, але яны вельмі востра адчуваюць усе тэндэнцыі ў палітыцы і грамадстве (Mannheim, 1953, с. 126—127).*

Прыкладам, Мангайм згадвае філасофію Асветніцтва і рамантызм, стылі мыслення, выпрацаваныя інтэлектуаламі, якія былі за ідэолагаў у пэўных сацыяльных групаў. Сапраўды, інтэлектуалы надаюць тэарэтычную форму матэрыяльным інтарэсам сацыяльных групаў і класаў ды робяцца, такім чынам, хаўруснікамі тых групаў, аднак да іх не належаць. Напрыклад, Мангайм пісаў пра крытычную філасофію Канта як пра адлюстраванне "сутнасці" Французскае рэвалюцыі не таму, што Кант прызнаваў яе палітычныя мэты, а "таму, што стыль ягонага мыслення ... (быў) таго ж кшталту, што і сіла, якая кіравала французскімі рэвалюцыянерамі" (Mannheim, 1953, с. 84).

У сацыялагічных працах Мангайма была падкрэслена залежная роля інтэлектуалаў у фармаванні стыляў мыслення: часам Мангайм набліжаўся да вульгарнага марксізму, асабліва ў азначэнні інтэлектуалаў як людзей, што рэтранслююць "набытае" мысленне пэўнай сацыяльнай групы або класа. Гэтая заўвага найперш стасуецца да аднаго з ягоных найважнейшых даследванняў — да "Кансерватыўнага мыслення" (1925). У ім Мангайм адрозніваў "кансерватыўнае" мысленне ад "традыцыйнага" дзеля рэфлексійнай структуры першага і даводзіў, што "кансерватыўнае" мысленне паўстала як свядомая апазіцыя, з аднаго боку, індывідуалістычнаму капіталізму, з другога — калектывістычнай

філасофіі сацыялізму, якія ўзніклі ў выніку абуджэння пасля Французскай рэвалюцыі, фармавання больш адкрытых і мабільных грамадстваў, новых свецкіх сістэмаў філасофіі й разбурэння непарушнага перадындустрыйнага светапогляду. Кансерватыўнае мысленне падкрэслівае арганічную прыроду грамадства, вартасць сям'і й карпарацыяў насуперак атамістычнай філасофскай тэорыі сацыяльнага кантракту з яе ўвагай да прыроджаных правоў асобы і суверэнітэту народа. Чалавечае жыццё цалкам ірацыянальнае, гістарычны ж працэс трактуецца як арганічны, а не механічны. "Кансерватыўнае" мысленне робіць легітымнай апазіцыю індустрыйнаму капіталізму, індывідуалізму, лібералізму і сацыялізму.

Новае індустрыйнае грамадства пачатку XIX ст. нельга было далей легітымізаваць праз зварот да саміх каштоўнасцяў: прыкладам, "ненавязаная інтэлігенцыя", няздольная да выяўлення ўласных інтарэсаў і забеспячэння сабе незалежнай пазіцыі ў грамадстве, далучылася да кансерватыўнай рэакцыі на Асветніцтва (Мангайм засяродзіў увагу найперш на Германіі з яе слабою прамысловаю базаю і кволаю палітычнаю сістэмаю). Якраз таму, што інтэлектуалы непрывязаныя да пэўнага матэрыяльнага інтарэсу, ім бракуе ўласнае ідэалогіі, але яны застаюцца вельмі чуйнымі да актуальных грамадскіх і палітычных плыняў: "Самі па сабе яны не ведаюць анічога. Але дайце ім прыняць чыйсьці бок і засвоіць яго інтарэсы — яны будуць ведаць іх лепей, узапраўды лепей за тых, для каго тыя інтарэсы вынікаюць з самой натуры рэчаў, з іх сацыяльнага становішча" (Mannheim, 1953, c. 127).

У пазнейшых творах Мангайм уважаў інтэлектуалаў ужо не толькі за памагатых пэўнага класа. Паводле "Ідэалогіі і ўтопіі", іх заданнем ёсць адлюстраванне цэлага на падставе сінтэзу розных пунктаў гледжання, гэты працэс не залежыць ад нейкага класавага інтарэсу (як, прыкладам, Лукачавыя паняцці пралетарскага і буржуазнага мыслення). Пазней у нарысе пра інтэлігенцыю, напісаным у 1930-х гг., але не апублікаваным пад час ягонага жыцця, гэты націск на татальнасці заступіла аналогія. Як адкрытая страта, параўнальна вольная інтэлігенцыя бярэ ўдзел у гісторыі з розных пунктаў гледжання; рэальнасць шматстайная і не мае адзінага цэнтра, яна — прадукт актывізацыі сацыяльнае мабільнасці й ускладнення навачаснага грамадства. Так, становішча інтэлектуалаў робіцца падобным да становішча іншых групаў, і пачынаецца крытычны дыялог, які спрыяе пазіцыі "плённага скептыцызму". Менавіта структурную адкрытасць інтэлігенцыі і яе бесстароннасць Мангайм лічыў за ўмову надання ёю сэнсу шматлікім канкурэнцыйным ідэалогіям Новых часоў.

Ідэалогія і ўтопія

Згаданыя аргументы ўпершыню былі выкладзеныя ў "Ідэалогіі і ўтопіі". У гэтым творы Мангайм адрозніваў ідэалогію ад утопіі, азначыўшы першую як працэс, які робіць мысленне панавальнай групы гэтак залежным ад яе інтарэсу, што яна больш не зважае на факты, якія могуць абярнуць у нішто яе права на панаванне. Ідэалогія дапускае, "што ў пэўных абставінах калектыўная падсвядомасць пэўных групаў не разумее сапраўдных умоваў існавання грамадства як для сябе, так і для іншых і таму лічыць іх за нязменныя". Утапічнае мысленне, наадварот, адлюстроўвае змаганне апазіцыйных групаў за змены і, такім чынам, бачыць адно "тыя элементы сітуацыі, якія спрыяюць яе перамене". З тае прычыны ўтапічнае мысленне няздатнае да адэкватнага аналізу сітуацыі, бо зважае толькі на яе негатыўныя аспекты: як прыклады ўтапічнага мыслення Мангайм згадвае аргіястычны хіліязм анабаптыстаў*, ліберальны гуманізм, камунізм — усе яны заснаваныя на канцэпцыях, "неадпаведных" сапраўднаму стану рэчаў. Толькі інтэлектуалы з сваёй упрывілеяванай пазіцыі могуць атрымаць гістарычна аб'ектыўныя веды дзякуючы здольнасці да сінтэзу пэўных праўдзівых элементаў розных пунктаў гледжання. Праўда ёсць гістарычная і ўсеабдымная: ні ўтапічнае, ні ідэалагічнае мысленне не можа абняць гістарычнае цэлае.

У "Ідэалогіі і ўтопіі" Мангайм зрабіў абрыс эвалюцыі ўтапічнага мыслення, пачынаючы ад хіліязму ажно да сацыялістычнага гуманізму. Ён падкрэсліў цяжкасці ў адрозненні ўтапічнага мыслення ад ідэалагічнага і сцвярджаў, што ўтопіі "ўзбежных класаў часта бываюць прасякнутыя ідэалогіяй". Прыкладам, светапогляд ранняе буржуазіі ўлучаў утапічны ідэал свабоды чалавека (насуперак непахіснаму, карпаратыўнаму ідэалу феадальнага грамадства), які быў ідэалагічны ў такой ступені, у якой быў рэалізаваны ў гісторыі: Мангайм акрэсліў буржуазную свабоду як "досыць утапічную" (Mannheim, 1960, с. 183—184). Ягоны найважнейшы довад дапускаў надзвычайны гістарыцызм: "нашыя ідэі ды

---

* Хіліязм (з ст.-грэц. chiliás — тысяча), вера ў "тысячагадовае валадарства" Бога і верных на зямлі, г. зн. у ажыццяўленне містычнага ідэалу справядлівасці яшчэ да канца свету. Быў уласцівы ранняму хрысціянству, сярэднявечным гарэзіям і некаторым сектам часоў Рэфармацыі. Анабаптысты (з ст.-грэц. anabaptizō — хрышчу другі раз), удзельнікі радыкальнага сектанцкага руху часоў Рэфармацыі XVI ст., пераважна ў Германіі, Швайцарыі, Нідэрляндах. Патрабавалі паўторнага хросту (у дарослым веку), адмаўлялі царкоўную герархію, асуджалі багацце і заклікалі да скасавання прыватнай уласнасці. — *Заўвага перакладніка.*

існаванне — складнікі ўсеабдымнага эвалюцыйнага працэсу, кансерватыўныя ж і ліберальныя ідэі паўстаюць як вытворныя таго працэсу" (Mannheim, 1952, с. 146). Адрозненне паміж утопіяй і ідэалогіяй рабілася *ex post facto**, бо, натуральна, нельга да часу ведаць, ці спраўдзіцца буржуазная свабода ў буржуазным грамадстве. Шмат якія з довадаў Мангайма мелі такі характар *ex post facto*, а ягоныя сацыялагічныя тэарэмы, датычныя ведаў і грамадства, былі выкладзеныя ў такіх паняццях, як "адпаведна сітуацыі", "згодна з патрэбамі часу", "невыпадкова што" (Merton, 1957, с. 498—499). На самой справе меркай праўдзівасці зрабілася дарэчнасць мыслення ў пэўнай сітуацыі, што больш адпавядае функцыяналізму, чым гістарыцызму.

Мангаймавая сацыялогія ведаў, такім чынам, увабрала дзве розныя тэарэтычныя пазіцыі: па-першае, тэорыю стасаваных ведаў, дзе стылі мыслення былі прымеркаваныя да пэўных сацыяльных групаў і іх становішча ў грамадстве, па-другое, канцэпцыю праўдзівасці і верагоднасці, уласцівую гістарыцызму, якая адмаўляла функцыяналістычныя паняцці "адпаведнасці" і "патрэбаў".

Тэорыя масавага грамадства

Гістарыцызм Мангайма схіліў яго да развіцця сацыялогіі ведаў, якой бракавала пэўнай сацыялагічнай тэорыі грамадства. Хоць ён і меркаваў, што веды залежаць ад пункту гледжання сацыяльных групаў, класаў і становішча асобы ў грамадстве, але сувязь структуры грамадства з формамі мыслення не была адлюстраваная ў ягонай тэорыі. У пазнейшых творах, напісаных пасля выгнання з Германіі ў 1930-х гг., Мангайм распрацаваў тэорыю масавага грамадства, блізкую да тэорыі, прапанаванай марксістамі франкфурцкай школы.

Школа атрымала свой назоў ад Франкфурцкага інстытута сацыяльных даследванняў, заснаванага ў Германіі ў 1923 г. Яго найбольш слыннымі супрацоўнікамі былі Тэадор Адорна (1903—1970), Макс Горкгаймэр (1895—1973) і Гэрбэрт Маркузэ (1898—1978). Як і на Мангайма, на іх мысленне паўплывалі нямецкі ідэалізм, песімістычная сацыялогія культуры Зімэля і Вэбэра ды філасофскі марксізм Лукача і Карла Корша (1886—1961). Адрозна ад Мангайма тэарэтыкі франкфурцкай школы шырэй пазычалі довады марксізму, але, пераймаючы Лукача і Корша, крытыкавалі яго схільнасць да пазітывізму, эвалюцыянізму і сцыентызму. На іхную думку, марксізм ёсць перадусім крытыкай капіталістычнага грамадства і ўласцівых яму формаў ведаў; такім чы-

---

* Ex post facto (лац.) — з ужо вядомых фактаў. — ***Заўвага перакладніка.***

нам, яны зрабілі акцэнт на свядомасці, *praxis* і чалавечых каштоўнасцях. Але адрозна ад Лукача і Корша франкфурцкая школа засталася ўбаку ад палітыкі, яе прадстаўнікі верылі, што пралетарыят нарэшце будзе інтэграваны ў грамадства, якое яны называлі "арганізаваным капіталізмам", і, такім чынам, страціць сваю рэвалюцыйную ролю ў гісторыі.

Тэорыя грамадства франкфурцкае школы была дужа песімістычная. Мангайм таксама трымаўся песімістычнага погляду. Усталяванне таталітарных урадаў — камуністычных і фашыстоўскіх — прымусіла яго зрабіць выснову, што гістарычнай тэндэнцыяй сучаснага грамадства ёсць узмацненне цэнтралізацыі і атамізацыі: сацыяльныя і палітычныя ўстановы, важныя для дэмакратычнага грамадства, хутка трацяць незалежнасць. Няўхільнае пашырэнне бюракратызацыі, узнікненне арміі тэхнічных "экспертаў", ператварэнне ведаў у тавар, якім маніпулююць дзеля захавання сацыяльнага парадку, — усё гэта напраўду касуе незалежную ролю інтэлектуалаў. Існаванне параўнальна вольнай інтэлігенцыі робіцца праблематычным, бо інтэлектуалы падпарадкуюцца цэнтралізаваным, бюракратычным інстытуцыям дзяржавы. У "Праблеме інтэлігенцыі" Мангайм пісаў:

Вольнае даследванне... страціла сваю сацыяльную базу ў выніку заняпаду незалежнага сярэдняга класа, які... ранейшы тып ненавязанае інтэлігенцыі выкарыстоўваў для набору. Не сфармавалася ніводная іншая сацыяльная страта, якая б гарантавала безупыннае існаванне незалежных і бесстаронніх крытыкаў (Mannheim, 1956, с. 169).

Пастулят Мангайма пра няўхільны надыход "масавага грамадства" і заняпад моцнай і незалежнай грамадзянскай супольнасці схіліў яго прыняць паняцце інтэлектуалаў як тых, хто стаіць па-над класавымі інтарэсамі і тэндэнцыяй дэгуманізацыі сучаснага грамадства, як эліты, чыя "абавязковая" функцыя — маральная ахова ўсяго грамадства.

Франкфурцкая школа таксама сфармулявала тэорыю масавага грамадства і масавае культуры: капіталізм, даводзілі яны, робіцца занадта цэнтралізаваным, а структура грамадства пакрысе "атамізуецца". У XIX ст. буржуазія мелася пашырыць "публічную сферу", тыя асобныя ад дзяржавы ўстановы, з дапамогаю якіх яна ажыццяўляла свой бізнес і стварала культуру. Але разам з узмацненнем цэнтралізацыі ў эканоміцы і палітыцы ўзніклі калектывістычныя ідэалогіі, якія падкрэслілі канфармізм сацыяльнай сістэмы. Публічная сфера паменшала: грамадства больш не мае моцных, незалежных асяродкаў, якія гарантавалі б захаванне індывідуалістычных каштоўнасцяў. Знікла незалежная асоба. У тым працэсе навука адыграла вызначальную "інструментальную" ролю: сцыентычныя, антыгуманістычныя прынцыпы буржуазнае

навукі апанавалі ўсё грамадства і непазбежна спрычыніліся да ўзнікнення новага спосабу панавання, увасобленага ў тэхналогіі і бюракратыі. Свядомасць і культура зрабіліся чужымі чалавеку, ягоным вартасцям і *praxis*. Дачыненні паміж людзьмі ператварыліся ў дачыненні найперш паміж рэчамі.

Вытокі крытычнае тэорыі

Горкгаймэр, прызначаны ў 1930 г. на пасаду дырэктара інстытута, у інаўгурацыйнай прамове азначыў гістарычны матэрыялізм не як навуку, а як "крытыку", даводзячы патрэбу ў з'яднанні філасофіі з сацыяльнай навукай. Пазней, жывучы на эміграцыі ў Злучаных Штатах Амэрыкі як уцякач з фашыстоўскае Германіі, Горкгаймэр увёў тэрмін "крытычная тэорыя". Як і паняцце Грамшы "філасофія *praxis*", тэрмін "крытычная тэорыя" стасаваўся да марксізму і мусіў падкрэсліць дзейны аспект пазнання, адкінуўшы тэорыю "копіі", якая тлумачыла веды нібы нейкі адбітак: тэарэтычныя даследзіны лічылі за аўтаномную дзейнасць, за вызначальны чыннік у пераўтварэнні грамадства і культуры. Найвыдатнейшыя навукоўцы франкфурцкае школы адкінулі пастулят Лукача пра тоеснасць пралетарыяту праўдзе гісторыі дзеля яго гістарыцызму, але пазычылі шмат якія іншыя довады Лукача, прыкладам пра ўніверсальнасць урэчаўлення ў часы капіталізму, а таксама прызнавалі метадалагічнае значэнне такіх катэгорыяў, як татальнасць, адмаўленне, дыялектыка і медыяцыя ў аналізе формаў ідэалогіі ды культуры.

Прыхільнікі крытычнае тэорыі дбалі пра развязанне праблемаў праўдзівасці, універсальнасці й вызвалення чалавека. Тэза Мангайма, паводле якой веды вынікаюць з пэўнай гістарычнай сітуацыі, была адкінутая, бо перашкаджала адрозненню "праўдзівых" ведаў ад "фальшывых". Навукоўцы франкфурцкае школы ўвогуле скептычна паставіліся да сацыялогіі ведаў, бо яны атаясамлівалі сацыялогію з пазітывізмам, агнастыцызмам і рэлятывізмам. Таму яны не лічылі марксізм за сацыялогію, бо ён нібыта дбае пра чалавечы *praxis*, суб'ектыўнае значэнне дзеяння і вызваленне чалавека. Меркаванне, што абмежаваныя пункты гледжання, вынайдзеныя ў працэсе гісторыі, могуць быць сінтэзаваныя вольнымі інтэлектуаламі ў праўду, было развіццём механістычнае *Gestalt** тэорыі праўдзівасці й метафізічнага паняцця татальнасці. У сваёй

---

* Gestalt (ням.) — кшталт, форма, вобраз, структура. Аўтар хіба мае на ўвазе г.зв. гештальтпсіхалогію — адну з найважнейшых школаў у псіхалагічнай навуцы першай паловы XX ст. Тая школа запрапанавала прынцып цэлага (уведзенае Г. фон Эрэнфэльсам паняцце гештальту) як аснову даследвання складаных псіхічных з'яваў. Прадстаўнікі згаданай школы (найбольш вядомыя з іх — М. Вэртгаймэр, В. Кёлер, К. Кофка) ажыццявілі даследзіны ўспрымання чалавекам вонкавай рэчаіснасці, прынцыпы якіх пазней былі пашыраныя на вывучэнне мыслення і нават асобы (К. Левін). — ***Заўвага перакладніка.***

сацыялогіі ведаў Мангайм прымаў існаванне аб'ектыўнай гістарычнай рэальнасці, недасканала адлюстраванай у свядомасці людзей; паводле ж навукоўцаў франкфурцкае школы, рэальнасць ствараецца *praxis*, дзе суб'ект і аб'ект з'ядналыя дыялектычна. У падмурак эпістэмалогіі франкфурцкае школы было закладзенае Гегелевае паняцце татальнасці і яе выяўленне ў законах грамадства й гісторыі. Крытычная тэорыя не спрабавала прымеркаваць розныя формы мыслення да пэўных сацыяльных групаў, а імкнулася "зразумець агульныя сацыяльныя тэндэнцыі, якія выяўляюцца ў тых з'явах", і, такім чынам, усвядоміць супярэчнасці і адсутнасць згоды паміж індывідам і грамадствам (Adorno, 1967, с. 32).

У нарысе "Крытычная і традыцыйная тэорыя" (1937) Горкгаймэр даводзіў, што мэта буржуазнае, пазітывістычнае навукі — не дзеянне, а "чыстыя" веды. Калі крытычная тэорыя грунтуецца на *praxis*, дык традыцыйная (г. зн. пазітывізм) вылучае мысленне з дзеяння, аддае перавагу назіранню над уяўленнем і бароніць метады прыродазнаўчых навук, найперш біялогіі, у аналізе сацыяльна-культурных з'яваў. Такім чынам, веды "фетышызуюць" і акрэсліваюць як штосьці асобнае ад чалавечае дзейнасці ды вышэйшае за яе. Але такі кшталт бесстаронняга даследвання немагчымы ва ўмовах капіталістычнага, масавага грамадства, бо ён патрабуе незалежнага даследніка. Папраўдзе ж погляд даследніка заўсёды вызначаны пэўнымі сацыяльнымі катэгорыямі, што ў сучасным грамадстве азначае рэіфікацыю. Буржуазная навука, у тым ліку сацыяльная, мае трывалую сувязь з тэхнічным кантролем, тэхналагічным панаваннем ды інструментальнаю рацыянальнасцю. На думку Горкгаймэра, толькі ў нерэіфікаваным, рацыянальным свеце магчымае прагназаванне на падставе прынцыпаў пазітывістычнае навукі. Таму грунтоўным адрозненнем крытычнай тэорыі ад традыцыйнай ёсць тое, што першая адкідае буржуазную хлусню наконт незалежнага навукоўца і ягонае мэты — атрымання нібыта бесстаронніх, аб'ектыўных з палітычнага гледзішча ведаў. Крытычная тэорыя сцвярджала непарыўную сувязь ведаў з інтарэсам. Але веды ствараюцца не самі сабою, яны немагчымыя без чыннага ўдзелу інтэлектуалаў. Франкфурцкая школа, хоць і адкінула сацыялогію ведаў Мангайма, распрацавала крыху перайначаную версію паняцця таго ж вольнага інтэлектуала. Бо толькі інтэлектуалы, на кім ляжыць абавязак крытычна мысліць і спрыяць "эмансіпацыі", свядома выкрываюць негатыўныя і супярэчлівыя сілы, якія дзеюць у грамадстве.

У галіне метадалогіі франкфурцкая школа сфармулявала паняцце безупыннай крытыкі: яе прадстаўнікі даводзілі, што метады сацыяльнае навукі павінны "адпавядаць" вывучаным ёю аб'ектам. З тае прычыны, што аб'екты ані статычныя, ані вонкавыя, а створаныя людзьмі і

адлюстроўваюць чалавечыя каштоўнасці й суб'ектыўнасць, сацыяльная навука мусіць пачынаць даследванне з паняцця і прынцыпаў самога аб'екта, а не з таго, якім ён здаецца. Аднак паняцці не тоесныя аб'ектам, бо ў іх робіцца спроба адкрыць як нутраныя тэндэнцыі аб'екта, так і яго дачыненні з шырэйшым цэлым. Аб'екты сацыяльнае навукі робяцца вядомымі толькі на падставе практыкі, праз суб'екта, які пераўтварае рэальнасць. Праўда, такім чынам, ёсць "часткаю дарэчнае" практыкі. Але ж чым ёсць тая дарэчная практыка? На думку Горкгаймэра, дарэчным дзеяннем ёсць учынак, звязаны з мэтаю эмансіпацыі, вызвалення чалавека, якая розніцца ад інтарэсу класа або групы з прычыны свае ўніверсальнасці ды аўтэнтычнасці (Horkheimer, 1976).

Магчымасць вызвалення, аднак, дужа праблематычная. У "Дыялектыцы Асветніцтва" (1944) Адорна і Горкгаймэр тлумачылі паразы пралетарскіх рэвалюцыяў у развітых капіталістычных краінах як вынік канфармізму масавай культуры і кантралявання грамадскай свядомасці "індустрыяй культуры". Пераймаючы Вэбэра, Адорна і Горкгаймэр даводзілі, што заходняя культура апанаваная інструментальнаю (г.зн. фармальнаю) рацыянальнасцю, яе заданне — пільнаваць асобу і грамадства з дапамогаю дэгуманізаванае навукі й тэхналогіі. Чаму, пыталіся яны, ідэалы Асветніцтва — свабода, справядлівасць, незалежнасць асобы — прывялі да фармавання грамадства, дзе пануе канфармізм, таталітарныя сістэмы фашызму й камунізму і чужы адміністрацыйны свет капіталізму? Адказ на тое пытанне схаваны ў нутраной супярэчнасці рацыяналізму Асветніцтва, паміж універсальнымі ідэаламі навукі, што вызвалілі чалавека з-пад прыгнёту міфалогіі ды ірацыянальнасці, з аднаго боку, і пазітывістычнымі, колькаснымі й прагматычнымі мэтамі навукі, якія ўвасобіліся ва ўтылітарнай культуры — з другога. Згаданая супярэчнасць выявілася і ў эвалюцыі буржуазнага грамадства: прынцыпы ўліку і сістэматызацыі зрабіліся наступствам рацыяналізаванай культуры, ператварыўшы навуку і розум у спосабы тэхналагічнага панавання, што стала знакам змяншэння аўтаноміі асобы.

Большая частка аналізу ў "Дыялектыцы Асветніцтва" мала нагадвае сацыяльную тэорыю марксізму. У паваенныя гады Горкгаймэр увогуле цураўся марксізму, Адорна ж адмовіўся ад паняцця татальнасці і даводзіў, што яно не ёсць ключом да навуковых ведаў, бо "цэласць — няпраўдзівая". Крытычная тэорыя рашуча пазбавілася асноўных паняццяў марксізму — змагання класаў і вызначальнай ролі пралетарыяту ў пераўтварэнні грамадства. Капіталістычныя грамадствы цяпер лічылі замкнёнымі сістэмамі, дзе ўсякая дзейная апазіцыя падпарадкаваная ўладзе і палітычна знейтралізаваная. Усе спосабы сацыяльнай камунікацыі — маналагічныя: сістэма зрабілася такою ж інтэграванаю,

як мадэлі, якімі карыстаюцца структурныя функцыяналісты. Але адначасова прыхільнікі крытычнае тэорыі, прыкладам Маркузэ (у “Аднавымерным чалавеку”, 1964), вылучылі патэнцыйна небяспечныя для цэласці грамадства апазіцыйныя яму сілы, пераважна маргінальныя (студэнты і мурыны). Увогуле першая генерацыя прадстаўнікоў крытычнае тэорыі не здолела прапанаваць дарэчнай сацыялогіі навачаснага грамадства, патлумачыць стасункі паміж капіталізмам як сістэмаю і яе структурнай дыферэнцыяцыяй у выніку фармавання незалежнай ад дзяржавы грамадзянскай супольнасці. Сур’ёзная праблема сацыяльнай інтэграцыі асобы была развязаная не ў кантэксце складанага і асэнсаванага суб’ектам дачынення, а паказаная як просты і аднабаковы працэс накідання чалавеку догмаў культуры. Грамадства, пісаў Адорна, усвядоміла значэнне ўлады рэчаў над людзьмі, бо хоць яно і прадукт дзейнасці чалавека, але яго гістарычнае развіццё перашкаджала людзям адчуць сябе суб’ектамі; яны звязвалі свой лёс з панаваннем рынку:

Смеючыся з усіх спадзяванняў філасофіі, суб’ект і аб’ект дасягнулі поўнае згоды. Гэты працэс сілкуецца тым, што людзі абавязаныя свайму жыццю за тое, што для іх робіцца... масавы попыт на забавы, фетышызацыя спажывецкіх тавараў — знакі тае тэндэнцыі. Цэментам, якім некалі былі ідэалогіі, цяпер ёсць з’явы, якія ў адной руцэ трымаюць адразу ўсе буйныя сацыяльныя інстытуцыі, а ў другой — псіхалагічны строй людзей (Adorno, 1989, с. 274—275).

Габэрмас: тэорыя крызісу

У 1960-х гг. творы навукоўцаў франкфурцкае школы зрабіліся шырока вядомымі і ўплывовымі ў сацыяльных навуках. Паняцці індустрыі культуры і аднавымернага чалавека, тэорыя навачаснага капіталізму, прасякнутага дэгуманізаванаю рацыянальнасцю, здавалася, прапанавалі больш выразнае і дакладнае тлумачэнне сутнасці сучаснага грамадства, чым дагматычныя пастуляты марксізму-ленінізму або структурнага функцыяналізму. Але, як заўважыў Юргэн Габэрмас (нар. у 1928 г.), адзін з прадстаўнікоў новага пакалення прыхільнікаў крытычнае тэорыі, праграма франкфурцкай школы, сфармуляваная Горкгаймэрам і Адорна, грунтавалася на веры ў аб’ектыўную скіраванасць гісторыі, якая была нарматыўнай асновай крытыкі капіталістычнае рацыянальнасці. Такім чынам, яны не зважалі на гістарычна складаныя, разнастайныя формы штодзённае дзейнасці, паніжаныя імі да ідэалагічнага адлюстравання цэнтралізаванай індустрыі культуры. Адным з найважнейшых пастулятаў тэорыі франкфурцкае школы было меркаванне, што ўсе капіталістычныя грамадствы падобныя паводле

структуры й ідэалогіі ды падпарадкаваныя цэнтралізаванаму дзяржаўнаму апарату, які складае інтэгральную частку капіталістычнай вытворчасці. Наагул, як крытычная тэорыя, так і артадаксальны марксізм схіляліся да аналізу структуры дзяржавы з гледзішча эканамічнае сістэмы, гэта значыць лічылі, што дзяржава ўзнаўляе пэўныя грамадскія варункі, неабходныя для назапашвання капіталу, і дзее на карысць доўгатэрміновых інтарэсаў панавальнага класа.

Гэткі рэдукцыянізм і аспрэчваў Габэрмас, на погляды якога моцна паўплывала тэорыя франкфурцкае школы аб рэгуляваным дзяржавай капіталізме. Яго аналіз увабраў шмат якія ідэі крытычнай тэорыі: залежнасць ведаў ад інтарэсу; вызваленне, а не тэхнічнае кантраляванне, як мэта сацыяльнае тэорыі; што навука і тэхналогія падпарадкаваныя цяпер вытворчасці й адміністрацыйнаму кіраванню, а грамадская свядомасць зрабілася тэхнакратычнаю, угрунтаванаю ў інструментальнай рацыянальнасці. Вызваленчая роля розуму перамянілася ў тэхнічную эфектыўнасць, якая дбае пра спосабы дзеяння, а не пра яго мэты, што ёсць знакам перамогі фармальнай рацыянальнасці над падставовай. Інструментальная рацыянальнасць спрыяе ўсталяванню безасабовых спосабаў панавання, дзе права пастанаўляць належыць герархіі спе-цыялістаў, незалежных ад адкрытых, публічных дыскусіяў.

На думку Габэрмаса, капіталістычнае грамадства ператварылася ў сістэму дзяржаўнага капіталізму, дужа цэнтралізаваную і спраўна рэгуляваную. Публічная сфера, якая ў пару капіталізму XIX ст. была пасярэднікам у стасунках паміж асобаю і дзяржаваю, заняпала ў выніку развіцця тэхналогіі і бюракратыі. Установы, якія звычайна выражалі і аб'ядноўвалі грамадскую думку, зрабіліся камерцыялізаванымі й дэпалітызаванымі. Вынікам тых працэсаў сталася атамізаванае масавае грамадства.

Габэрмас засяродзіў увагу на праявах крызісу і праблемах легітымацыі дзяржавы або “позняга” капіталізму. У сваім аналізе Габэрмас карыстаўся катэгорыямі, якія паходзілі з разнастайных інтэлектуальных крыніцаў, ад сучаснае тэорыі сістэмаў ажно да Маркса, Фройда, Міда, Піяжэ і Парсанза. Сацыялагічная тэорыя, даводзіў ён, мусіць спалучыць акцэнт на дзеянні й на сістэме, на суб'екце і на структуры. Ягонае даследванне легітымацыі ахапіла як аб'ектыўныя формы — дзяржаву і эканоміку, так і матывацыю дзеяча з узорамі ягонай камунікацыі. “Пачынаючы ад Гегеля і далей праз Фройда ажно да Піяжэ была распрацаваная ідэя, што суб'ект і аб'ект вызначаюць адзін аднаго, што суб'ект можа ўсвядоміць сябе толькі ў дачыненні з аб'ектыўным светам і на падставе яго пабудовы”. Таму сацыяльныя сістэмы ёсць “сеткамі камунікацыйных актаў”, якія ахопліваюць сацыялізаваных асобаў, суб'ектаў гаворкі (Habermas, 1979, с. 98—100). Крызіс быў акрэслены як на роўні сацыяльнае сістэмы, так і на роўні сацыялізаванага дзеяча:

Належная сацыялагічная тэорыя крызісу мусіць зважаць на сувязь паміж інтэграцыяй сістэмы і сацыяльнай інтэграцыяй. Паняцці "сацыяльная інтэграцыя" і "сістэмная інтэграцыя" паходзяць з дзвюх розных тэарэтычных традыцыяў. Мы кажам пра сацыяльную інтэграцыю, маючы на ўвазе сістэму інстытуцыяў, дзе суб'екты гаворкі й дзеяння дастасаваныя адзін да аднаго сацыяльна. Сацыяльныя сістэмы здаюцца тут ***жыццясветам****, збудаваным з сімвалаў. Пра сістэмную інтэграцыю мы кажам, калі маем на ўвазе аўтаматычна рэгуляваную* ***сістэму*** *... Абедзве парадыгмы, жыццясвет і сістэма, важныя. Праблема ў тым, каб выявіць іх узаемазалежнасць (Habermas, 1976, c. 4).*

Габэрмас лічыў, што грамадства трэба разглядаць і як сістэму, і як жыццясвет, і звязваў апошні з культураю, асобаю, значэннямі й сімваламі, бо ўсе яны ўтвараюць грунт камунікацыі: дзеячы імкнуцца да паразумення з дапамогаю нейкага незалежнага ад іх розуму, увасобленага ў гаворцы і дзеянні. Дзейнасць жа, наадварот, злучаная з інструментальным розумам, які дзее праз сацыяльную сістэму і яе падсістэмы. На думку Габэрмаса, навачаснаму грамадству ўласцівае "раз'яднанне" жыццясвету з сацыяльнаю сістэмаю (у дзікунскіх грамадствах сістэма сваяцтва амаль не вылучалася з эканомікі, а ў навачасным грамадстве эканамічныя інстытуцыі існуюць незалежна ад сістэмы сваяцтва), а таксама "раз'яднанне" сацыяльнай інтэграцыі ■ сістэмнай інтэграцыяй. Дзеючы праз рынкавыя чыннікі, інтэграцыя адбываецца збольшага сама сабою. Але з развіццём навачаснага грамадства ўзрастае магчымасць сацыяльнае інтэграцыі на падставе жыццясвету, на грунце свядомай камунікацыі асобаў, а не прыказанняў сістэмы. Ды ўсё ж імператывы сістэмы, якія вынікаюць з бюракратызацыі й манетарызацыі, няспынна пагражаюць жыццясвету "каланізацыяй". Вынікам такога стану ёсць сталая супярэчнасць паміж жыццясветам і сістэмаю (Habermas, 1989, c. 116—119).

Габэрмас, хоць і працаваў на ніве крытычнае тэорыі, адкінуў разважанні Адорна, Горкгаймэра і Маркузэ пра сацыяльную сістэму, вольную ад усіх чыста значных структурных супярэчнасцяў і апазіцыяў. Жыццясвет хавае крыніцы патэнцыйнага канфлікту з патрабаваннямі сістэмы ў форме новых грамадскіх рухаў (перадусім экалагічнага руху і пацыфізму), звязаных болей з вольнаю і адкрытаю дыскусіяй, чым з бюракратычнымі, абмежаванымі спосабамі камунікацыі. Апрача таго, ён імкнуўся інтэграваць сацыялагічнае паняцце крызісу ў крытычную тэорыю.

Ён вылучыў тры падсістэмы грамадства — эканамічную, палітычна-адміністрацыйную і сацыяльна-культурную. Тэндэнцыі крызісу ў познім капіталізме могуць узнікнуць у розных пунктах сацыяльнай сістэмы, бо

крызіс выяўляецца не толькі ў эканоміцы. Габэрмас прапанаваў тыпалогію чатырох магчымых крызісных тэндэнцыяў (Habermas, 1976, с. 45):

Месца ўзнікнення	*Сістэмны крызіс*	*Крызіс тоеснасці*
Эканамічная сістэма	Эканамічны крызіс	—
Палітычная сістэма	Крызіс рацыянальнасці	Крызіс легітымнасці
Сацыяльна-культурная сістэма	—	Крызіс матывацыі

Позні капіталізм ажыццявіў змены ва ўзоры матывацыі, уласцівым капіталістычнаму грамадству. Крызіс матывацыі здараецца, калі сацыяльна-культурная сістэма (каштоўнасці, якія заахвочваюць асобу да працы і г. д.) больш не дапамагае індывідам прыстасоўвацца да роляў, пасадаў ды інстытуцыяў у працэсе сацыялізацыі. Крызіс рацыянальнасці настае, калі адміністрацыйная сістэма больш не можа даць рады ўзгадненню і выкананню "прыказанняў эканомікі" — вызначэнню адпаведных нагародаў за працу (кансумерызм) і неабходнасці назапашвання капіталу. Менавіта на гэтай стадыі можа паўстаць крызіс легітымнасці. Існаванне сацыяльнай сістэмы залежыць ад агульнай згоды індывідаў з правіламі й законамі, ад узораў нарматыўнай інтэграцыі і сацыяльнай тоеснасці, што дае магчымасць дзеячам прызнаваць "каштоўнасць" палітычнага ладу. Аднак калі культура "прыватызаваная" ідэалогіяй кансумерызму і зрабілася аб'ектам прыватнае ўцехі, дык ёй пагражае небяспека адасобіцца ад працэсу сацыялізацыі, таму яна больш не спрыяе інтэграцыі асобы ў сацыяльную сістэму: "Чым менш сістэма культуры здатная да стварэння адпаведнай матывацыі ў палітыцы, адукацыі і прафесійнай сістэме, тым больш каштоўнасці спажыўца (кансумерызм) выконваюць ролю суб'ектыўных матываў дзеяння". Разам з развіццём "непарушных нарматыўных структураў, якія надалей не забяспечваюць эканамічна-палітычную сістэму ідэалагічнымі рэсурсамі, але замест таго выстаўляюць ёй неабмежаваныя патрабаванні", робіцца праблематычнаю легітымацыя (Habermas, 1976, с. 91—93).

Тэарэмы крызісу былі сфармуляваныя Габэрмасам як гіпотэзы. Але ён спрабаваў шырэй апісаць тэндэнцыі эвалюцыі развітых грамадстваў позняга капіталізму і сфармуляваць агульную тэорыю, падмацаваўшы яе пастулятам даследнікаў франкфурцкае школы пра заняпад публічнай сферы і яе дэпалітызацыю. З гістарычнага гледзішча буржуазнае грамадства здатнае да стварэння належных сістэмаў матывацыі з да-

памогаю сваёй сацыяльна-культурнай сістэмы. Аднак з развіццём цэнтралізаванае дзяржавы інстытуцыі гэтай сістэмы пачынаюць функцыянаваць пераважна дзеля кантролю і планавання з цэнтра. Калі культура прыватызаваная, або атамізаваная, дык яна перадае заданне ствараць матывацыйныя вартасці адміністрацыйна-палітычнай сістэме, але тая нядатная да яго выканання. Дзяржава стварае ідэалагічныя каштоўнасці, якія надаюць законнасць дзейным установам. Такім чынам, паўстае праблема: дзяржаўны апарат у краінах позняга капіталізму нездольна спатыкаецца з "доўгатэрміновымі неразвязанымі праблемамі", бо калі дзяржава акрэслівае сябе як стваральніка ідэалагічных вартасцяў, як крыніцу інтэграцыі грамадства, дык развіваецца крызіс легітымацыі: "Крызіс легітымацыі... вынікае з крызісу матывацыі, гэта значыць з супярэчнасці паміж патрэбаю ў пабудках, ухваленых дзяржаваю, адукацыйнай і прафесійнай сістэмамі, з аднаго боку, і тою матывацыяй, якую прапануе сацыяльна-культурная сістэма, з другога" (Habermas, 1976, c. 74—75).

Сістэмны крызіс ёсць адначасова крызісам эканомікі й рацыянальнасці, тым часам крызіс легітымацыі — гэта крызіс сацыяльнай інтэграцыі. Калі сацыяльную сістэму лічаць за банкрута, дык яе легітымнасць робіцца праблематычнаю, і крызіс матывацыі працягваецца. Праблемы легітымацыі позняга капіталізму паўстаюць з прычыны непаразумення паміж рознымі падсістэмамі грамадства і з няздатнасці сацыяльна-культурнай сферы прапанаваць матывацыю, адпаведную "патрэбам" эканомікі.

Мадэль, прапанаваная Габэрмасам, надта ж падобная да функцыяналізму Парсанза: сістэма дзейнічае звонку на суб'ектаў, і крызіс пачынаецца не ў выніку дзейнасці сацыяльных класаў або групаў, скіраванай на размеркаванне небагатых рэсурсаў, а паводле логікі самой сістэмы. Напрыклад, у рэальным свеце асобы, жыццясвеце, захоўваецца магчымасць для змагання і канфлікту па-за сферай эканамічных патрабаванняў: сістэма выяўляе сябе адно ў супольных акцыях, праз дзеянні суб'ектаў, арганізаваных дзеля дасягнення пэўных мэтаў (эканамічных, палітычных, культурных), што няўхільна інтэгруе іх як у жыццясвет, так і ў сістэму. Замест таго каб зрабіць зразумелай сувязь тэорыі дзеяння з тэорыяй сістэмы або развязаць "пытанне, якім чынам дзве тыя канцэптуальныя стратэгіі можна злучыць і пагадзіць", Габэрмас толькі ўзмацніў падзел паміж імі (Mouzelis, 1991).

Эмансіпацыя і камунікацыйнае дзеянне

У самым цэнтры крытычнае тэорыі Габэрмаса была супярэчнасць паміж дэтэрміністычнаю тэорыяй сістэмы і валюнтарыстычнаю тэорыяй дзеяння. Жыццясвет, які вызначае межы дзейнасці асобы і яе аўта-

номіі праз мову і сувязь з “праектам Асветніцтва”, збэшчаным Адорна і Горкгаймэрам, застаецца магчымы. Асоба здатная да самаўсведамлення, разумення і набыцця ведаў. Тэорыя эмансіпацыі чалавека грунтавалася на мадэлі камунікацыі, а не вытворчасці; апрача таго, Габэрмас уважаў за ідэал нескажонае камунікацыі “гутарку вольных грамадзян”, дзеянне, якое мае на мэце высвятленне “праўды”. Жыццясвет — прастора вольнай размовы паміж роўнымі, рацыянальнага разумення і “згоды наконт нормаў”, якая вынікае “з паразумення саміх удзельнікаў”. Рацыяналізацыя жыццясвету ёсць “вызваленнем патэнцыялу рацыянальнасці, уласцівага камунікацыі” (Habermas, 1989, c. 146), бо адкрывае шлях да сапраўднага вызвалення. Але як жыццясвету ўвесь час пагражаюць імператывы сістэмы, абумоўленыя вытворчасцю і меркаваннямі прыбытку, дык медыяванае моваю дачыненне можа гэтак сказіцца, што мова не будзе болей змяшчаць у сабе рацыянальныя і ўніверсальныя элементы праўды. Вынік каланізацыі жыццясвету — цэнтралізацыя культуры, нарастанне бяздзейнасці людзей ды заняпад улады.

Абвешчаная Габэрмасам “перабудова” гістарычнага матэрыялізму з ягоным акцэнтам на “ідэальных моўных супольнасцях”, на так званай “камунікацыйнай рацыянальнасці”, якая робіць магчымаю “канвенцыйную” згоду, цалкам вылучыла супольнага суб’екта з працэсу пабудовы грамадства і культуры, ператварыўшы сацыяльнае дзеянне ў безасабовую, агістарычную катэгорыю: паняцце жыццясвету як сходу дзеля нефармальнай, нескажонай камунікацыі — наіўнае з сацыялагічнага гледзішча і хісткае з гістарычнага. Як паказаў Бахцін (гл. с. 268—270), у Сярэднявеччы камунікацыя ў межах культуры паспалітага люду выкрывала хлусню афіцыйнай ўлады (не інтэграваўшы жыццясвет у сістэму), тым часам у XIX ст. мова зрабілася інтэгральнай часткаю панавання ў эканоміцы і культуры (і ўжо не было падзелу на жыццясвет і сістэму).

Раздзел 11

СТРУКТУРАЛІЗМ

У 1950-х гг. узнікла новая сацыяльная тэорыя, якая пазычыла шмат якія халістычныя дапушчэнні з функцыяналізму і марксізму. Маючы вытокі ў вывучэнні мовы, структуралізм заўважна паўплываў на сацыяльныя навукі, перадусім на тэорыі Леві-Строса (антрапалогія), Ралана Барта, Юлі Крыставай (семіётыка і тэорыя літаратуры), Альцюсэра, Пулянцаса (марксізм і сацыялогія), Гадэльe (эканоміка), Фуко (філасофія і гісторыя навукі) і Лакана (псіхааналіз). Хоць названыя навукоўцы па-рознаму разумелі структуралізм, але пагаджаліся, што структуралістычны падыход да вывучэння грамадства і культуры абыймае паняцце цэлага (структура — не простае нагрувашчанне элементаў), ідэю пераўтварэння (структуры не статычныя, а рухомыя формы, якія функцыянуюць паводле законаў, што вызначаюць, якім спосабам адбываецца ўвядзенне ў структуру новых складнікаў ды іх трансфармацыя), а таксама паняцце адвольнага рэгулявання (структуры ёсць самадастатковымі дзеля сваіх уласных законаў і правілаў). Структуралізм розніўся ад функцыяналізму і марксізму, бо адмаўляў аб'ектыўнасць сацыяльных фактаў і паняцце грамадства як аб'ектыўнага і непраблематычнага. Сацыяльныя факты нанова ствараюцца ў тэарэтычным разважанні, калі яны наагул маюць нейкае значэнне. Карацей кажучы, структуралізм акрэсліў рэальнасць як дачыненні паміж элементамі, а не як рэчы або сацыяльныя факты. Яго галоўным прынцыпам было сцверджанне, што дасяжнаеназіранню важнае толькі датуль, пакуль яго можна дастасаваць да асноўнай структуры з'явы.

Нараджэнне структуралізму: Сасюр

Заснавальнікам сучаснага структуралізму быў Фэрдынанд дэ Сасюр (1857—1913), швайцарскі мовазнаўца, які выкладаў у Парыжы ў 1881—1891 гг. Яго найбольш значны твор “Курс агульнага мовазнаўства” (укладзены з лекцыяў, прачытаных ва ўніверсітэце Жэневы ў 1906—1911 гг.) быў апублікаваны пасля ягонай смерці. Як знаўца

індаэўрапейскіх моваў, Сасюр у 1890-х гг. працаваў над агульнай тэорыяй мовы і, пераймаючы Дзюркейма, ставіўся да мовы як да сацыяльнага факта. Дзюркейм, вядома, лічыў сацыяльныя факты не за простыя, натуралістычныя дадзеныя, а за рэчы, звязаныя з мараллю і супольнымі ўяўленнямі.

Французскі мовазнаўца Антўан Мэё, які вучыўся разам з Сасюрам і Дзюркеймам, адзначыў уздзеянне Дзюркеймавай сацыялогіі на Сасюраву тэорыю мовы. Дый сам Сасюр узяў удзел у спрэчцы паміж Дзюркеймам і Тардам (пра якую мы казалі ў чацвертым раздзеле) наконт прыроды сацыялагічнага метаду. Сасюр стаў на бок Дзюркейма, узяўшы пазіцыю метадалагічнага калектывізму і адкінуўшы Тардаў індывідуалізм: ён адрозніваў мову (*langue*) і гаворку (*parole*) на падставе калектывістычнага характару *langue* ды індывідуалістычнага — гаворкі, моўных актаў *parole*. На думку Сасюра, мова ёсць супольным уяўленнем, абстрактнаю сістэмаю лінгвістычных правілаў, якія кіруюць моваю ў яе штодзённым ужытку; фармальнай і зладжанай структурай, прадуктам "калектыўнага розуму і дзейнасці моўных групаў" (Saussure, 1974, с. 5). Сасюр адкінуў рэдукцыянізм XIX ст. у дачыненні да мовы, а таксама адмаўляў яе гістарычнае, псіхалагічнае і прычыннае тлумачэнні. Мову нельга патлумачыць з псіхалогіі паведача або з гістарычнае эвалюцыі грамадства. Як сацыяльны факт, які змушае індывідаў трымацца пэўных правілаў, мова ёсць пэўнай сістэмай, што існуе незалежна ад асобных паведачоў, чыё маўленне — толькі недасканалы адбітак цэлага. Ніхто не здольны памятаць усю сістэму мовы, таксама як ніхто не можа ведаць цалкам сістэму права: мова, як і права, існуе ў штодзённым жыцці ў свядомасці індывідаў, "рэгламентуючы" іх дзеянні; яе канкрэтныя формы маюць значэнне толькі ў структуры мовы як супольнага ўяўлення.

Сасюр убачыў істотнае адрозненне паміж вывучэннем мовы ў сінхранічным (яе функцыянаванне як сістэмы ў пэўны момант) і ў дыяхранічным аспектах (яе эвалюцыя ў часе, гэта значыць з гістарычнага гледзішча). "Апазіцыя паміж тымі двума пунктамі гледжання, — давозіў ён, — абсалютная і іх нельга пагадзіць". Сінхранічнае мовазнаўства "мае даследваць лагічныя і псіхалагічныя дачыненні, што яднаюць суіснуючыя словы і вызначаюць форму сістэмы ў калектыўным розуме паведачоў", тым часам дыяхранічнае мовазнаўства вывучае "сувязі, якія яднаюць словы, неўсвядомленыя калектыўным розумам, што прыходзяць наўзамен адно аднаму, не ствараючы сістэмы" (Saussure, 1974, с. 99—100). Калі Сасюр казаў пра псіхалогію, дык ён меў на ўвазе перадусім сацыяльную, а не індывідуальную псіхалогію, хоць і не акрэсліў дакладна псіхалагічнай прыроды мовы.

Найбольш увагі ён аддаў сінхранічнаму мовазнаўству, якое часта па-

раўноўваў з гульнёю ў шахматы. Шахматы можна зразумець толькі маючы на ўвазе іх уласныя правілы, іх граматыку, сетку дачыненняў, дзе вартасць кожнае фігуры залежыць ад яе дачыненняў з цэлым, бо пасоўванне аднае фігуры змяняе ўсю камбінацыю. Іншымі словамі, каб зразумець шахматы, трэба разглядаць іх як сістэму: "Вартасць фігураў залежыць ад іх пазіцыі на дошцы, таксама як і кожнае слова мовы набывае вартасць дзеля сваёй пазіцыі ў стасунку да ўсіх астатніх словаў". Сінхранічным фактам мовы, падобна як і сінхранічным фактам шахматаў, уласцівая сістэмнасць. Дыяхранічная ж перспектыва — хутчэй агляд мовы не як сістэмы, а "як шэрагу падзей, якія змяняюць яе" (Saussure, 1974, с. 88—91). Фактам дыяхранічнага, гістарычнага мовазнаўства бракуе сістэмнасці, таму яны менш важныя для вывучэння мовы. Такім чынам, мова ёсць сістэмаю, дзе ўсе часткі могуць і павінны разглядацца ў сінхранічным аспекце.

Адзінкі, якія ўтвараюць сістэму мовы, набываюць сваё значэнне дзякуючы фармальнаму размяшчэнню і функцыі ў сістэме. Таму галоўным пастулятам Сасюра было меркаванне, што мова творыцца людзьмі супольна, як сацыяльная з'ява, незалежная ад волі асобы і яе памкненняў, як сістэма, якую нельга звесці да асабістых маўленняў. Таму гаворка і камунікацыя магчымыя дзякуючы базаваму коду мовы, сістэме ўніверсальных нормаў, якія вызначаюць сэнс асобных вербальных актаў. Хоць Сасюр не карыстаўся паняццем "структура", але ягоная тэорыя мовы была структуралістычнаю: каб патлумачыць і зразумець асобнае маўленне, яго трэба дастасаваць да "нябачнае" сістэмы функцыяў, нормаў і катэгорыяў. Такім чынам, Сасюр адмовіўся ад прычыннага тлумачэння на карысць сінхранічнага аналізу пазіцыі і функцыі розных складнікаў мовы. Дык вось правілы мовы тлумачаць, якім спосабам яна ёсць адначасова і невядомая, і прэзентаваная, чаму яна не ўсведамляецца цалкам, але вызначае форму чалавечага дзеяння.

Паняцце структуры

"Курс агульнага мовазнаўства" Сасюра заставаўся неапублікаваным ажно да 1916 г. Але пасля яго публікацыі Сасюравае паняцце мовы як самадастатковае сістэмы і меркаванне аб перавазе сінхранічнага аналізу над дыяхранічным паўплывалі на вывучэнне мовы, на літаратуразнаўства і тэорыю культуры.

У развіцці структуралізму выявіліся дзве супрацьлеглыя тэндэнцыі. Першая прыняла адрозненне сінхранічнага аналізу ад дыяхранічнага, зробленае Сасюрам; тым часам другая спрабавала замацаваць больш гістарычны падыход. Прыкладам першае тэндэнцыі можа быць дас-

ледванне казкі Уладзімірам Пропам ("Марфалогія казкі", 1928), якое пазней зрабіла ўплыў на структурную антрапалогію Клода Леві-Строса. Проп сцвярджаў перавагу сінхранічнага падыходу над гістарычным, даводзячы, што ў кожнай казцы можна вылучыць абмежаваную колькасць функцыяў (31), якія потым можна спарадкаваць у нейкую базавую сістэму або структуру. Такім чынам, казкі, што паходзяць з вельмі розных культур, можна будзе класіфікаваць, бо шматлікасць характараў зусім не адпавядае абмежаванай колькасці функцыяў, якія ажыццяўляюць героі казкі.

Насуперак сінхранічнаму аналізу Пропа расейскі сацыёлаг Міхаіл Бахцін (1895—1975) распрацоўваў гістарычны структуралізм, дзе азначыў мову як сацыяльную камунікацыю. На думку Бахціна, мова — не адцягненая, як даводзіў Сасюр, [redacted] цалкам канкрэтная, гістарычная сістэма, якая набывае свае жывыя формы "ў пэўнай вербальнай камунікацыі". Сасюраў падзел на гаворку (*parole*) і мову (*langue*) дапускаў тлумачэнне мовы як чагосьці пасіўна засвоенага індывідамі, [redacted] не як "функцыі паведача". Сасюраў дуалізм быў адкінуты Бахціным. Натуральна, Бахцін крытыкаваў артадаксальнае мовазнаўства, бо яно не здолела даследваць дыялагічныя стасункі, моўнае дачыненне паміж рознымі паведачамі. Апазіцыя паміж "чыстаю" і "нячыстаю" (г. зн. маўленнем у пэўны гістарычны час) моваю, вылучаная Сасюрам, была развязаная Бахціным праз азначэнне слова як дыялагічнага. Гэта адзін з найбольш важкіх даробкаў расейскага сацыёлага ў тэорыю структуралізму. Ён пісаў: "Мова жыве толькі ў гутарцы тых людзей, якія ёю карыстаюцца. Гутарка ёсць сапраўдная прастора жыцця мовы, прасякнутая дыялагічнымі стасункамі" (Bakhtin/Volosinov, 1973, с. 102—103). Мова як гаворка — чынная і эфектыўная, яна ўлучае сацыяльныя ацэнкі сучаснасці, мінуўшчыны і будучых магчымасцяў. Семантычным і лагічным стасункам унутры сістэмы мовы не стае дыялагічнага аспекту ажно датуль, пакуль яна не робіцца маўленнямі і не пачынае выяўляць пазіцыі розных паведачоў. Так гутарка злучае індывідаў ланцугом камунікацыі: "Маўленні неабыякавыя адно да аднаго, яны незавершаныя; яны ведаюць адно пра аднаго і ёсць узаемным адлюстраваннем. Кожнае маўленне адгукаецца рэхам і рэверберацыямі іншых маўленняў, з якімі яно ўзгодненае дзякуючы агульнай сферы гутарковай камунікацыі... Кожнае маўленне зняпраўджвае, пацвярджае, дадае да іншых і спасылаецца на іх... ды нейкім чынам мае іх на ўвазе" (Bakhtin, 1986, с. 91).

У тэорыі мовы паводле Бахціна дыялагічны характар маўлення дапускае чынныя, незавершаныя дачыненні асобы з іншаю асобаю, дзе мова на падставе практычнага засваення ёю гутарковых жанраў (на-

прыклад, вельмі гнуткіх і разнастайных спосабаў сацыяльных перамоваў) робіцца сумаю дыскурсіўных дзеянняў. Кожная гутарка прадугледжвае паразуменне паміж паведачом, які слухае, і слухачом, які апавядае:

Кожнае сапраўднае разуменне — дыялагічнае.

Разуменне ёсць прамаўленнем аднаго боку да другога ў гутарцы... сэнс надаецца слову залежна ад яго месца ў гутарцы... і высвятляецца толькі ў працэсе чыннага паразумення... Сэнс ёсць вынікам дачынення паміж паведачом і слухачом, якое складаецца з пэўнага комплексу гукаў (Bakhtin, 1973, с. 102—103).

У сваёй тэорыі дыялагізму, угрунтаванай на паняцці "іншы", Бахцін сцвярджаў, што незалежнасць і адметнасць асобы вынікае з яе абавязковых дачыненняў з "іншым", у якіх асоба імкнецца дасягнуць тоеснасці з іншымі людзьмі праз дыялог, але захоўвае і сваю адметнасць. Фармаванне асобы грамадствам прадугледжвае ўчынак і здзяйсненне, асабовасць як прадукт няспыннай (*open-ended*) дзейнасці. Кажучы словамі Бахціна, асоба ёсць "дар" іншага, яна нараджаецца ў гутарцы і праз яе як вынік творчай практыкі грамадства.

Бахцін дастасаваў тыя паняцці да вывучэння рамана, які ён азначыў як літаратурны жанр, што адлюстроўвае разнастайнасць мовы ў пэўныя часы і, такім чынам, усе сацыяльныя й ідэалагічныя "галасы", якія абвяшчаюць сваю значнасць. Ён асабліва дбаў пра аналіз дачыненняў паміж формамі культуры і структураю культуры простага, паспалітага люду. У адной з сваіх найбольш значных сацыялагічных студыяў — "Рабле і ягоны свет" (1940) ён даводзіў, што такія пісьменнікі, як Бакача, Сэрвантэс, Шэкспір і Рабле, пазычылі сваю мастацкую тэхніку і бачанне свету з нетраў фальклору, які "фармуючыся шмат стагоддзяў... бараніў творчасць люду ў неафіцыйных формах, увасобленых у мове або відовішчы". Бахцін вельмі дэталёва паказаў натуральную лучнасць "формаў святаў простага люду", звязаных з "неафіцыйнай культурай" народных святаў і карнавалаў, з "гратэскавым рэалізмам" Рабле:

Дзякуючы таму працэсу святочныя вобразы простага, паспалітага люду зрабіліся магутнымі сродкамі асэнсавання рэальнасці; яны ёсць грунтам адвечнага і глыбокага рэалізму. Вобразы народнае культуры адлюстроўваюць не натуралістычны, плынны, бессэнсоўны і мізэрны аспекты рэальнасці, а яе генэзу, сэнс і кірунак яе развіцця (Bakhtin, 1968, с. 72).

Падрабязны аналіз Бахціным рамана Рабле "Гарганцюа і Пантагруэль", вобразаў яго мовы і сувязі розных частак з цэлым быў збудаваны вакол найважнейшага элемента — карнавалу. Як архаічны складнік культурнае традыцыі, што мае вытокі ў перадындустрыйным фальклоры-

ры, карнавал нельга навязаць да эканомікі або азначыць як адлюстраванне ці ўзнаўленне пэўнай гістарычнай рэальнасці: карнавальная літаратура не належала да ідэалогіі, бо выяўляла ўніверсальныя складнікі дэмакратычнай культуры. Карнавал — абавязковы элемент чалавечае культуры, хоць яго гістарычныя формы зазналі змены: ён быў рэальнасцю, альтэрнатыўнай афіцыйнай культуры з яе панцырамі з царкоўных і палітычных культаў і цырымоніяў:

Неабсяжны свет розных версіяў гумару і яго праяваў проціleглы афіцыйнаму і сур'ёзнаму тону... феадальнае культуры. Не зважаючы на разнастайнасць народных святаў карнавальнага тыпу, смешных абрадаў і культаў, блазнаў і кепаў, волатаў, карлаў і махляроў, неабсяжную і разнастайную літаратуру пародыяў — усе яны... належаць да аднае культуры, да народнага карнавальнага гумару (Bakhtin, 1968, с. 4).

Карнавал адбываецца, каб вызваліць людзей з-пад улады ўсталяванага парадку; ён — "часовае скасаванне станаў, прывілеяў, нормаў і забаронаў... ён варожы да ўсяго несмяротнага і дасканалага". Неафіцыйная культура простага люду падкрэслівае роўнасць людзей і азначае чалавека з рухомага і свецкага, а не з статычнага гледзішча. Пра народны смех Бахцін пісаў як пра смех цэлае грамады, аднначасова кплівы, пераможны, сцвярджальны, адмаўляльны, неадчэпны і жыццядайны. Як адзінка карнавальнага натоўпу індывід "набывае досвед, што ён частка люду, які ўвесь час расце і адраджаецца", дзе смех ёсць знакам перамогі "над звышнатуральнымі законамі ... над асвечанаю праз Царкву смерцю", над усялякім прыгнётам і абмежаваннямі.

Паводле Бахціна, формы народнай культуры — жывая і адкрытая сістэма, якая вызваляе індывіда ад дагматызму і фанатызму. Хіба найбольш цікаваю рысаю даследвання Бахціна быў ягоны акцэнт на двухсэнсоўнасці смеху і яго ролі ў культуры. Еднасць, уласцівая чалавечаму грамадству, не накінутая сілком звонку, а выходзіць з нетраў народнай дэмакратычнай культуры. Развіццё капіталізму, умацаванне бюракратыі і рацыяналізацыя культуры спрычыняюцца да элімінацыі народнае культуры з чалавечага грамадства, хоць працы Бахціна — падрабязнае вывучэнне культуры і мовы — дапускаюць, што ў сучасных грамадствах дасюль захавалася тая незавершаная, паліфанічная культура.

Тэорыя Бахціна пра дыялагічную, недасканалую прыроду грамадства і пакручастыя шляхі, якімі яна ўплывала на творы пэўных пісьменнікаў, ёсць адным з найбольш важкіх даробкаў у развіццё дыяхранічнага структуралізму.

Генетычны структуралізм Люсьена Гольдмана (1913—1970) пераняў шырокі, гуманістычны падыход Бахціна. На Гольдмана заўважны ўплыў зрабілі раннія творы Лукача, найперш "Гісторыя і класавая свя-

домасць", з якой ён пазычыў паняцці светапогляду, тагальнасці, свядомасці, а таксама працы швайцарскага псіхолага Жана Піяжэ, адкуль ён узяў паняцці значнае структуры, функцыі і структурацыі/дэструктурацыі. Асноўным паняццем сацыялогіі Гольдмана было паняцце структуры, якая *творыцца* і *змяняецца праз дзейнасць* людзей. Структуры выпрабляюцца ў працэсе чалавечай практыкі. Але суб'ект не індывідуальная, [redacted] калектыўная катэгорыя, сацыяльная група, якая ёсць сапраўдным творцам культуры. Гэты *калектыўны суб'ект*, як і культурная форма, ёсць значнаю (тою, якая мае значэнне) структураю. Усе асноўныя формы культуры адлюстроўваюць значную структуру, светапогляд, які ўвасабляе "калектыўную свядомасць" значнае сацыяльнае групы. Светапогляд яднае разнастайныя кшталты і роўні культурнае формы ў цэлае. Таму Гольдманавая сацыялогія літаратуры пачыналася з аналізу нутраное структуры мастацкага твора — твора як цэлага, які потым дастасоўваецца да пэўнай сацыяльнай групы. Дзеля таго што мастацкі твор адлюстроўвае схільнасці, учынкі й вартасці нейкага калектыўнага суб'екта, ён мае з ім функцыянальныя дачыненні. Каб зразумець літаратурны твор цалкам, трэба патлумачыць яго гістарычную эвалюцыю з грамадскага жыцця пэўнай групы. Гольдман аналізаваў аб'екты культуры як з сінхранічнага (твор як цэлае), так і з дыяхранічнага (твор як прадукт чалавечай дзейнасці) гледзішча. Структуры набываюць сваё значэнне толькі праз чыннасць людзей ды іх камунікацыю. Цалкам дыяхранічнае даследванне, даводзіў Гольдман, "якое адмаўляе існаванне структуры, немагчымае і недарэчнае з навуковага гледзішча", бо рэальнасць няспынна зазнае працэс структурацыі/дэструктурацыі:

Гісторыя ёсць працэсам структурацыі, які няма як вывучаць, калі мы не маем наперад вызначанай мадэлі. Наадварот, структура заўсёды толькі дачасная, яна — дзейнасць людзей у акрэсленай сітуацыі, якую яны самі ж перарабляюць у дадзеную структуру. Гэткім шляхам яны ствараюць новыя структуры (Goldmann, 1980, c. 50).

Падкрэсленне Гольдманам творчага, людскага вымярэння структуры розніць ягоны падыход ад поглядаў яго сучасніка і суайчынніка Ралана Барта (1915—1980). Генетычны структуралізм Гольдмана мала што пазычыў з тэорыі мовазнаўства, Барт жа, даючы ў 1967 г. азначэнне структуралізму, выразна акрэсліў яго вытокі — метады мовазнаўства і семіётыкі.

Семіялогіяй ён лічыў навуковае даследванне чалавечых учынкаў і аб'ектаў з увагі на сістэму асноўных правілаў і адрозненняў, якая робіць магчымым акт азначэння. Культура складаецца з азначаных з'яваў, і Барт апісаў дзве гэткія азначаныя сістэмы — моду і ежу. У кнізе "Сістэма моды" (1967) Барт тлумачыў моду як сістэму, што мае сваім вы-

нікам натуралізацыю ўгодаў, на якіх грунтуецца тая сістэма. *Parole* моды і ежы ёсць адметны код, або *langue*, які вызначае строі, прыстойныя ў пэўных абставінах, і розныя віды ежы, якія разам ёсць "стравою". Культурны код ёсць сістэмаю адрозненняў і ўгодаў, якія вызначаюць сэнс з'явы для ўдзельнікаў розных сацыяльных групаў.

Адной з ранніх працаў Барта ў галіне семіятычнага аналізу было ягонае даследванне масавае культуры "Міфалогіі" (1957), дзе ён прааналізаваў азначаныя сістэмы стрыптызу, аўтамабіляў, маргарыну, ачышчальнікаў і цацак. Акрэсліўшы тыя прадукты масавае культуры як "супольныя ўяўленні", або знакавыя сістэмы, Барт сцвярджаў, што іх функцыя — "містыфікацыя" сапраўднае прыроды сучаснага капіталістычнага грамадства. На адным роўні азначэння мыла проста мыла, а французскае віно толькі добрае віно; але як знакі яны прэзентуюць яшчэ і другое, вытворнае, значэнне, таму віно ёсць не толькі адным з шматлікіх напояў, але і знакам вышэйшага роўню жыцця ў Францыі, сама пагулянка ператвараецца ў рытуальную, супольную дзею, якая стварае пачуццё сацыяльнай салідарнасці. Гэтаксама Барт аналізаваў і вокладку часопіса "Paris-Match", на якой жаўнер-мурын аддае чэсць сцягу Францыі: першы ровень значэння — французскі жаўнер салютуе нацыянальнаму штандару, аднак другі ровень — Французская імперыя, у якой няма расавае дыскрымінацыі, з яе цнотамі, што выяўляюцца ў той дбайнасці, з якой, маўляў, жаўнер-мурын служыць сваім каланіяльным прыгнятальнікам: "такім чынам, я спатыкнуўся тут з большаю семіялагічнаю сістэмаю: існуе азначальнік, створаны першаю сістэмаю (*чорны жаўнер, які салютуе сцягу Францыі*); існуе азначанае (свядомая мяшанка францшчызны і мілітарызму); і нарэшце, прэзентацыя азначанага азначальнікам" (Barthes, 1973, с. 116). Якраз на другім роўні азначэння аб'ект або падзея ператвараецца ў міф, каб прадстаўляць пэўныя ўгоды (напрыклад, у фатаграфіі, ежы, модзе) як штосьці цалкам натуральнае, звычайнае, штодзённае. Сама па сабе мода сведчыць пра значэнне для культуры незаўважных, дробных адрозненняў у строях; але як знакавая сістэма мода залежыць ад вытворных або ідэалагічных значэнняў.

На думку Барта, буржуазная культура пабудаваная з тых міфічных ды ідэалагічных значэнняў, што твораць нормы, якія здаюцца натуральнымі фактамі:

Францыя скрозь прасякнутая тою ананімнаю ідэалогіяй: нашая прэса... фільмы... тэатр... строі, у якія мы прыбіраемся, усё ў штодзённым жыцці залежыць ад уяўленняў, якія ***мае і нас прымушае мець*** *буржуазія пра дачыненні чалавека і свету. На тыя "ўнармалізаваныя" формы мала зважаюць, бо яны так пашыраныя, што лёгка не ўбачыць іх вытокаў... буржуазныя нормы ўспрымаюць як безумоўныя законы натуральнага парадку рэчаў (Barthes, 1973, с. 140).*

Як сродак камунікацыі міф, такім чынам, ёсць моваю, якая творыць уласнае значэнне. Сэнс замкнёны і выражаны ў кодзе і вызвалены ад сувязі з гутарковаю практыкаю суб'ектаў. Антыгістарычная, антыгенетычная і антыгуманістычная семіётыка Барта засведчыла перамогу сістэмы над дзеячам.

Марксізм і структуралізм

У 1960-х гг. у Францыі ўзнікла надзвычай антыгуманістычная форма структуралізму, акрэсленага з пазіцыі марксізму. Яе найбольш вядомым тэарэтыкам быў філосаф, сябар Французскай камуністычнай партыі Луі Альцюсэр. У шэрагу нарысаў і студыяў ён прапанаваў новае, навуковае "прачытанне" Маркса. Альцюсэр, погляды якога сфармаваліся пад уплывам мовазнаўчага структуралізму, а таксама навуковага рацыяналізму Гастона Башляра, крытыкаваў, з аднаго боку, разнастайныя формы пазітывістычнага, або эмпірычнага, марксізму, з другога — ідэалістычны, зарыентаваны на гуманізм падыход Лукача, франкфурцкай школы і сваіх сучаснікаў марксістаў, прыкладам Сартра, для якіх марксізм быў філасофіяй *praxis*.

Паводле Альцюсэра, марксізм ёсць навукаю пра сацыяльныя фармацыі, вывучэннем іх нутраное логікі й стасункаў паміж іх роўнямі ці структурамі. Своеасаблівую прыроду грамадскіх фармацыяў — капіталізму, сацыялізму і г. д. — ён аналізаваў, маючы на ўвазе складаную татальнасць, якую ўтвараюць эканамічная, палітычна-праўная і ідэалагічная "дзейнасці", "праца пераўтварэння", якая "дае работу... людзям, сродкам і тэхнічнаму метаду". Альцюсэр адкінуў мадэль "падмурак—надбудова" артадаксальнага марксізму, бо яна дапускала эсэнцыялістычнае паняцце грамадства, паводле якога сацыяльнае цэлае — *адлюстраванне* аднаго вызначальнага чынніку, стасункаў паміж працаю і капіталам (адчужэння чалавека). Такое паняцце "выразнага цэлага" ўласцівае толькі Гегелю, бо яно ўвасабляе цэласць, створаную нейкім адным фактарам. Альцюсэравае паняцце татальнасці, наадварот, мусіла падкрэсліць шматлікасць эканамічных, палітычных ды ідэалагічных структураў, іх параўнальную незалежнасць і, калі ўжыць тэрмін Фройда, *звышдэтэрмінаванасць*. Так, найгрунтоўнейшая супярэчнасць паміж працаю і капіталам "ніколі не бывае аднолькавай, бо заўсёды розніцца залежна ад канкрэтных гістарычных формаў і абставін, у якіх яна існуе, ... розніцца залежна ад формы надбудовы (дзяржава, панавальная ідэалогія, рэлігія...), розніцца дзеля нутраное і вонкавае гістарычнае сітуацыі". Супярэчнасці не бываюць нейкімі чыстымі, яны звышдэтэрмінаваныя, гэта значыць яны вызначаныя і працягваюць вызначацца "тым сама рухам". Няма нейкай аднае супярэчнасці, якая

дамінавала б, вялікая колькасць магчымых апазіцыяў уздзеюць адна на адну. Філасофія Гегеля і гуманістычны марксізм імкнуліся звесці складанасць і разнастайнасць “пэўнага гістарычнага грамадства” да аднае прычыны або элемента, які вызначае ўсе астатнія і само сацыяльнае цэлае (Althusser, 1969, с. 106—113).

Такім чынам, паняцце структуры стасуецца да таго спосабу, якім досыць незалежныя роўні спалучаюцца ў “структурна складаную” сацыяльную фармацыю. Прычыннасць — не лінейная, а структурная. Альцюсэр праілюстраваў той працэс аналізам расейскае рэвалюцыі 1917 г. Да рэвалюцыі спрычынілася не адна, а шмат супярэчнасцяў, уласцівых “рэжыму феадальнае эксплуатацыі пачатку XX ст.”: супярэчнасць паміж развітымі метадамі капіталістычнай вытворчасці ў гарадах і сярэднявечнымі ўмовамі на вёсцы; супярэчнасці паміж буржуазіяй і пралетарыятам, ліберальнаю буржуазіяй і феадальнымі землеўласнікамі; супярэчнасць паміж царызмам і паўсталаю палітычнаю дэмакратыяй (Altusser, 1969, с. 69). Такім чынам, розныя роўні сацыяльнае фармацыі мелі неаднолькавую ступень развіцця; структура і вынікі яе функцыянавання вызначалі адно аднаго праз татальнасць, акрэсленую з увагі на наступствы яе дзейнасці. Сацыяльныя фармацыі асіметрычныя ў сваёй структуры. Але якія дачыненні існуюць паміж эканомікай і надбудовай? Ці эканоміка толькі адна з шматлікіх структураў, ці яна, як меркавалі Маркс, Энгельс ды іншыя марксісты, вызначальная? Альцюсэр лічыў, што хоць унутры сацыяльнай фармацыі вылучаюцца даволі незалежныя роўні, але “ўрэшце” эканоміка павінна быць дамінантаю. Гэтае паняцце “структуры панавання” дапамагло Альцюсэру захаваць традыцыйны націск марксізму на перавазе эканамічнага і адначасова развіваць плюралістычную канцэпцыю сацыяльнае фармацыі.

Адным з вынікаў творчасці Альцюсэра быў больш выразны націск у тэорыі марксізму на паняцці спосабу вытворчасці і яго дачыненні з надбудоваю, ■ таксама на тэорыі ідэалогіі. На думку Альцюсэра, спосаб вытворчасці фармуе некалькі розных структураў, у тым ліку эканоміку. Якраз тое, якім чынам адбываецца спалучэнне тых структураў, розніць адзін спосаб вытворчасці ад іншага. Напрыклад, капіталістычны спосаб вытворчасці складаецца з пэўнай эканамічнай структуры (работнік, вытворчае абсталяванне і г. д.) і з рацыянальнае сістэмы права, якая ёсць часткаю надбудовы. Структура эканомікі вызначае своеасаблівасць разнастайных законаў, якія рэгулююць права ўласнасці й кантракты. Розныя камбінацыі эканомікі й права існуюць у сацыялістычным спосабе вытворчасці, сацыялізаваныя эканамічныя стасункі вызначаюць іншы ўзор прынцыпаў права і саміх правоў. Ды ўсё ж сістэма законаў як ідэалагічная структура параўнальна незалежная і становіць асобны ровень сацыяльнай фармацыі. Але, як зазначыў Томпсан у сва-

ёй дэталёвай крытыцы твораў Альцюсэра, такі фармальны, сінхранічны падыход не дапамагае зразумець, што права як гістарычная з'ява не толькі частка асобнага роўню сістэмы, але заўсёды "дастасаванае да спосабу вытворчасці й саміх вытворчых стасункаў... [злучаных]... з рэлігіяй... палітыкай... [і] нібы акадэмічная дысцыпліна падпарадкуецца ўласнай жорсткай логіцы" (Thompson, 1978, с. 288). Дзеля таго што ў Альцюсэравым структуралізме суб'ект і яго дзейнасць вылучаныя з саміх структураў, адным з ягоных вынікаў была рэіфікацыя сацыяльнай фармацыі і яе асобных роўняў, а таксама схільнасць сістэмы да замкнёнасці й чысціні ад усіх двухбаковых камунікацыйных актаў. Урэшце структуры не ствараюць законы і не змяняюць іх.

Нягнуткасць Альцюсэравага марксізму асабліва далася ў знакі ў ягоным аналізе ідэалогіі. Традыцыйнае азначэнне марксізмам ідэалогіі як "зманлівае свядомасці" (што паходзіла з ранніх твораў Маркса, найперш з "Нямецкае ідэалогіі"), як скажонага вобразу вонкавага свету, уяўнага і несапраўднага, было адкінутае Альцюсэрам з прычыны яго ненавуковага гуманізму. Гэткая тэорыя ідэалогіі грунтуецца на паняцці "вызначальнага суб'екта" і меркаванні, згодна з якім веды фармуюцца ў свядомасці чалавека і развіваюцца толькі на падставе ягонага досведу. Сапраўдная крыніца ідэалогіі — не досвед, не суб'ект, а вонкавая, матэрыяльная рэальнасць як аб'ектыўная форма, бо ідэалогію не выпадае зводзіць да ўчынкаў і свядомасці дзеяча. Такім чынам, ён азначыў ідэалогію як "сістэму ўяўленняў", "вобразаў і паняццяў", што "накідаюцца" сацыяльным класам і асобам як структуры. Вылучыўшы "рэальныя аб'екты" і "аб'екты пазнання", Альцюсэр змясціў ідэалогію сярод рэальных аб'ектаў, бо яна ёсць "прыкладам" сацыяльнае татальнасці, досыць аўтаномнаю структурай, якую нельга зрэдукаваць да эканомікі або палітыкі. Ідэалогія, такім чынам, сістэма, праз якую індывід існуе як грамадская істота, "жывое" дачыненне паміж асобаю і светам, стасункі, якія

*...адно здаюцца **"свядомымі"** пры ўмове, што яны **несвядомыя**... не простыя стасункі, а стасункі паміж стасункамі, іх другая ступень. У ідэалогіі людзі выяўляюць, вядома, не дачыненне паміж сабою і ўмовамі свайго існавання, а **той спосаб**, якім яны ўсведамляюць сваё дачыненне да ўмоваў уласнага існавання: гэта дапускае адначасова і рэальнае, і "ўяўнае, перажыванае дачыненне" (Altusser, 1969, с. 233).*

Рэпрэзентуючы "ўяўнае" дачыненне людзей да "праўдзівых" умоваў іх існавання, ідэалогія ёсць важным складнікам усіх сацыяльных фармацыяў (у тым ліку сацыялізму з камунізмам), бо згуртаванасць грамадства магчымая толькі дзякуючы "практычна сацыяльным" функцыям ідэалогіі. Тут Альцюсэр адрознівае ідэалогію ад навукі: навука ёсць

"тэарэтычнымі ведамі", сістэмаю паняццяў, разважаннем, якое стварае аб'екты пазнання і дае навуковыя абагульненні. Такім чынам, паміж тэарэтычнымі ведамі й ведамі пра вонкавы свет існуе вялікая розніца: першыя не залежаць ад староннiх пацверджанняў, яны цалкам тэарэтычныя; другія ж уваходзяць у склад ідэалогіі, таму практычная сацыяльная функцыя ў іх пераважае над тэарэтычнаю.

Ідэалогія ствараецца не свядомымі дзеяннямі індывідаў, а інстытуцыямі, пэўным апаратам, які ў капіталістычным грамадстве ёсць пераважна органам дзяржавы. Ідэалогія замацаваная ў інстытуцыях, якія самі ёсць прадуктамі ідэалогіі. У нарысе "Ідэалогія і ідэалагічны апарат дзяржавы" (1971) Альцюсэр, адказваючы на закід крытыкаў, што ягоная тэорыя не зважае на змаганне класаў, даводзіў, што ідэалогія і ёсць "прыкладам" класавага канфлікту. Вылучаючы дзяржаўны ідэалагічны апарат (які складаецца з рэлігійных, адукацыйных, культурных установаў, а таксама палітычных партыяў) і апарат дзяржаўнага прыгнёту (які складаецца з інстытуцыяў прымусу — войска, паліцыі, судоў), Альцюсэр даводзіў, што ідэалагічны апарат дзяржавы "запэўнівае ўзнаўленне найперш вытворчых стасункаў, "абарону" ж па-за межамі гэтай сферы забяспечвае дзяржаўны апарат прымусу". У дакапіталістычных грамадствах Царква функцыянавала як панавальны ідэалагічны апарат. У Новыя часы яе месца занялі адукацыйныя ўстановы:

Яны бяруць дзяцей у школьным узросце і на гады, калі дзіця найбольш чуллівае, заціскаюць яго паміж прымусам з боку сям'і ды прымусам з боку адукацыі, якая ўбівае ў іх ці то новымі, ці старымі метадамі пэўную колькасць "ноў-хаў", спавітых панавальнай ідэалогіяй (французская мова, арытметыка, прыродазнаўства, літаратура), ці проста панавальную ідэалогію ў найчысцейшым выглядзе (этыка, грамадскія абавязкі, філасофія) (Altusser, 1971).

На думку Альцюсэра, ідэалагічны дзяржаўны апарат няспынна забяспечвае пакору асобы ўсталяванаму парадку, узнаўляючы вытворчыя стасункі грамадства. Але мадэль грамадства, прапанаваная Альцюсэрам, блізкая да таталітарнай сістэмы, дзе працэс поўнага засваення панавальнай ідэалогіі забяспечаны як з прычыны пасіўнасці й раз'яднанасці люду, так і праз адсутнасць альтэрнатыўных інстытуцыяў. Альцюсэравае структуралістычнае паняцце ідэалогіі было недарэчнае з гістарычнага і сацыялагічнага гледзішчаў: "прыватныя" інстытуцыі, якія складаюць частку ідэалагічнага апарату дзяржавы, абапіраюцца на грамадзянскую супольнасць, якую нельга падпарадкаваць дзяржаве тым спосабам, пра які казаў Альцюсэр. У капіталістычным грамадстве адукацыяй кіруюць як ідэалагічныя меркаванні й практыка, так і яе ўласныя законы і вартасці, гэта значыць, што адукацыя

хоць і залежыць ад спосабу вытворчасці й класавай структуры грамадства, але адначасова яна досыць аўтаномная, калі браць пад увагу яе ўласныя законы.

Націск, які зрабіў Альцюсэр на ролі адукацыі ў арганізацыі капіталістычных грамадстваў і ў захаванні ў тых грамадствах дысцыпліны, разам з ягоным прынцыпам структурнае прычыннасці дапускае хутчэй функцыянальнае, чым марксісцкае тлумачэнне. Хай функцыяналістычны аналіз баранілі як зусім натуральны ў тэорыі марксізму (Cohen, 1978, с. 283—285), аднак у ім пануе тэндэнцыя да падпарадкавання складаных стасункаў паміж чыннымі, здатнымі да пазнання суб'ектамі й сацыяльнаю структурай нейкаму галоўнаму, агістарычнаму і дэтэрміністычнаму працэсу. Структуралізм Альцюсэра, як і функцыяналізм, касуе дыялагічную, гуманістычную традыцыю сацыялагічнае думкі: асоба ператвараецца ў трывалае апірышча структуры. Напрыклад, разважаючы пра Расейскую рэвалюцыю, Альцюсэр не патрапіў узяць пад увагу адзін з яе вызначальных чыннікаў — дэбаты ўнутры самога расейскага сацыялістычнага руху: спрэчкі ў тэорыі паміж тымі, хто бараніў эвалюцыйны шлях развіцця праз буржуазную рэспубліку (Пляханаў), і тымі, хто ўхваляў неадкладнае пераўтварэнне грамадства проста ў сацыялістычнае, пераскочыўшы праз буржуазную стадыю (Ленін, Троцкі). У тых тэарэтычных спрэчках паняцці індывідуальнага і калектыўнага суб'екта гралі немалую ролю, бо адлюстроўвалі “валюнтарыстычны” фактар рэвалюцыі; тое сама было з паняццем рады працаўнікоў, ці “саветаў”, — дэцэнтралізаванай, народнай формай дэмакратыі, якая ўзнікла ў выніку дзейнасці работніцкага класа і з ягонай культуры незалежна ад таго, што тую ідэю можна знайсці ў Маркса. Як тое паняцце, так і тую інстытуцыю можна было зразумець з сацыялагічнага гледзішча, толькі змясціўшы калектыўнага суб'екта ў гістарычны кантэкст, які дапускае асабісты выбар і пэўныя магчымасці.

Праблема стасункаў дзеяча і структуры: тэорыя структурацыі

Структуралізм абяцаў стварыць больш дакладны метад сацыяльных навук, вольны ад гуманізму, эсэнцыялізму і гістарыцызму. Напраўду ж яго адэпты абралі структуралізм як нейкую асабістую паставу — антыбуржуазную і антыіндывідуалістычную. Значэнне, паводле большыні структуралістаў, уласцівае не ўчынкам творчага дзеяча, а аб'ектыўнаму працэсу, які “дэцэнтруе суб'екта”. Засяродзіўшы ўвагу на структурных зменах у мове і гісторыі, структуралізм ператварыўся ў вывучэнне паняццяў. Грамадства і гісторыя зрабіліся нейкімі прывіднымі

канцэпцыямі. Структуралісты, акрамя Гольдмана і Бахціна, не далі рады складанай гістарычнай сутнасці сацыяльных структураў, іх супярэчнасцям, канфліктам і пераўтварэнням у выніку дзейнасці калектыўных суб'ектаў. Дэцэнтраванне суб'екта касавала праблему выбару, альтэрнатыўнасці ўчынкаў, адвольнасці грамадскіх структур і гістарычных працэсаў.

Працы Энтані Гідэнса прэзентуюць адзіную спробу ў сацыялогіі сягнуць па-за межы бальшыні звышчыстых тэорыяў структуралізму. Хоць ён прызнае важнасць дэцэнтравання суб'екта, але імкнецца захаваць прымат дзеяча, бо калі людзі не ствараюць сацыяльныя сістэмы, то, прынамсі, "яны ўзнаўляюць або пераўтвараюць іх, перарабляючы тое, што ўжо было зроблена ў плыні *praxis*" (Giddens, 1984, с. 171). Дзеячы адначасова "здатныя да пазнання" і "да прыдбання спрыту", дарма што ніколі не ўсведамляюць цалкам значэння ўласнай дзейнасці, якая заўсёды залежыць ад гістарычнага кантэксту і сітуацыі — штодзённых патрэбаў, абмежаванняў, улады, а не ад іх уласнага выбару.

Гідэнс азначыў структуру як "правілы і рэсурсы", або як "узор трансфармацыйных стасункаў", арганізаваных як уласцівасці сацыяльнае сістэмы. Сістэмаю ён называе "арганізацыю і ўзнаўленне сацыяльнае дзейнасці й дачыненняў", дзе структурныя асаблівасці адначасна і "пасярэднік", і "вынік" "усцяж арганізаванае дзейнасці". Такі "дуалізм структуры" азначае, што структура не вонкавая для індывідаў, ■ прысутнічае ў іхных учынках, абумоўленых практычнаю, ■ не дыскурсіўнаю свядомасцю, іх штодзённай дзейнасцю і канфліктамі, якія "здараюцца" з прычыны "слабейшага кантролю за дзеяннем" (Giddens, 1984).

Здавалася б, тыя фармулёўкі прапануюць больш дынамічную параўнальна з структуралізмам і функцыяналізмам альтэрнатыву, але тэорыя структурацыі схіляецца да хісткае суб'ектыўнасці: дзеяч, чын якога пераўтварае структуру, застаецца нейкі няпэўны і не мае рэальнага, трывалага грунту, тым часам структура рашчыняецца ў дзеянні. Гэты, пазычаны ў Вэбэра, падыход расшчапляе грамадства як пэўную аб'ектыўную структуру на асобныя ўчынкі. Але ж дзеячы ўспрымаюць грамадства і ягоныя ўстановы як аб'ектыўныя фактары, спрабуючы зразумець, ці можна мець з імі справу дый ці можна іх перарабіць. Аналіз Гідэнса, здаецца, занадта далікатны, ён не мае ляза, якое б адцінала; ягоная нятздатнасць у асэнсаванні пэўных гістарычных формаў дзеяння, супольных і асабовых, выяўляецца як у дачыненні да прыхаванай невычарпальнасці магчымасцяў сацыяльнай сітуацыі, так і да панавальных узораў аб'ектыўнай сацыяльнай рэальнасці, увасобленых у прымусовай натуры грамадскіх інстытуцыяў.

Раздзел 12

НОВЫЯ ЧАСЫ, ІНДУСТРЫЙНАЕ ГРАМАДСТВА І САЦЫЯЛАГІЧНАЯ ТЭОРЫЯ

У гэтай кнізе я хацеў паказаць, што вытокі сацыялогіі ляжаць у філасофіі, палітычнай эканоміі ды гісторыі культуры XVIII ст. У сацыяльнай тэорыі XVIII ст. быў прэзентаваны як валюнтарызм, напрыклад у творы Віко, так і дэтэрміністычны, сістэмны падыход (Мантэск'ё). Супярэчнасць паміж двума тымі падыходамі ў вывучэнні грамадства пазней выявілася ў эвалюцыі пазітывізму і марксізму. Трэба падкрэсліць, што хоць Віко, Мантэск'ё, Фэргусан і Мілар заклалі падваліны сацыялагічнае тэорыі, але іх працы яшчэ не былі сацыялогіяй: не былі тэарэтычна асэнсаваныя складаныя сацыяльна-гістарычныя дачыненні паміж дзеяннем і сістэмаю. Фэргусанавае паняцце неспадзяваных наступстваў дзеяння не было злучанае з паняццем грамадства як сістэмы: толькі філасофія Гегеля зрабіла валюнтарыстычны складнік тэорыі Фэргусана арганічнай часткаю сацыяльнага цэлага. Пазней Маркс звёў тыя процілеглыя паняцці ў дыхатамію — з аднаго боку, капіталістычная сістэма, якая развіваецца паводле аб'ектыўных законаў сацыяльных зменаў, з іншага, класавае дзеянне, увасобленае ў калектыўнай свядомасці й палітычнай арганізацыі грамадства. Сучаснікі Маркса Конт і Спэнсэр таксама акрэслілі грамадства як арганічнае цэлае, структуру якой вызначаюць пэўныя законы эвалюцыі, дзеянне ж цалкам падпарадкаванае сістэме.

Конт, Маркс і Спэнсэр сфармулявалі паняцце грамадства як дынамічнай сістэмы, што развіваецца гістарычна і неадхільна ператвараецца ў складаную індустрыйную сістэму. Хоць названыя даследнікі моцна розніліся сваім падыходам да навачаснага капіталістычнага грамадства, але ім была ўласцівая адна агульная тэма: індустрыйнае грамадства стварае новы тып сацыяльнае арганізацыі, угрунтаваны на падзеле на дзяржаву і грамадзянскую супольнасць. Індустрыялізацыя шырыць інстытуцыі гэтай супольнасці, ствараючы, такім чынам, сістэму ўстановаў, якая дазваляе індывідам як удзельнікам розных грамадскіх згуртаванняў (у галіне адукацыі, камунікацыі, палітычнай

арганізацыі, прафесійных звязаў і г. д.) пераўтвараць грамадства. Хоць першыя сацыёлагі вельмі скептычна ставіліся да буржуазнага грамадства, але якраз класічная сацыялогія з яе цікавасцю да адчужэння, урбанізацыі, аноміі, рацыяналізацыі, бюракратызацыі, рэіфікацыі і механізацыі распрацавала песімістычную тэорыю буржуазнай культуры. Дзюркейм, Цёніс, Вэбэр і Зімэль даследвалі як заняпад і разбурэнне старога, традыцыйнага грамадства, так і фармаванне новага, плыннага і рухомага індустрыйнага, эгалітарнага, дэмакратычнага грамадства. Здавалася, што індустрыялізацыя прывядзе да паўстання культуры, варожай чалавечым каштоўнасцям. Тыя супярэчнасці нідзе так не выявіліся, як у сацыялогіі Вэбэра, які, здолеўшы прааналізаваць сацыяльныя змены ў кантэксце і аб'ектыўнай сістэмы, і суб'ектыўнага чалавечага ўчынку, зрабіў невясёлую выснову, што лёс чалавецтва — няўхільная бюракратызацыя і ўмацаванне панавання спецыялізаваных элітаў.

Марксізм, індустрыйнае грамадства і Новыя часы

Гісторыя сацыялогіі і гісторыя марксізму наўпрост звязаныя з індустрыялізацыяй і Новымі часамі. На скрыжаванні стагоддзяў эўрапейскія сацыёлагі ўзялі ўдзел у дыскусіі з марксістамі, якая паставіла праблему захавання дэмакратычных інстытуцыяў у развітым індустрыйным грамадстве. Песімізм класічнае сацыялогіі выходзіў перадусім з таго, што яе прадстаўнікі, здаецца, не патрапілі ўсвядоміць надзвычайны дэмакратычны патэнцыял капіталізму, які выявіўся і мае надалей выяўляцца ў яго гістарычнай эвалюцыі. Класічнай сацыялогіі не ставала, як той казаў, разумення дыялектыкі сацыяльных зменаў. Складанасць структуры сацыяльнай фармацыі навукоўцы часта падпарадкоўвалі нейкаму аднаму абстрактна акрэсленаму ўніверсальнаму працэсу: рацыяналізацыі культуры, татальнай рэіфікацыі, функцыянальнай згодзе, масаваму грамадству і масавай культуры.

Так было ў сацыялогіі, так было і ў марксізме. У некаторых творах Маркс падкрэсліваў вызначальную і творчую ролю чыннага суб'екта (*praxis*) у заснаванні адкрытага, дэцэнтралізаванага сацыялістычнага грамадства. Ды ўсё ж развіццё марксізму было скіраванае ўбок ад гэткіх ліберальных паняццяў да дэтэрміністычнай эканамічнай тэорыі гістарычных зменаў, дзе ўчынак асобы мае значэнне толькі з увагі на той сацыяльны парадак, што мусіць пазней нарадзіцца з старога грамадства: такім чынам, грамадскія інстытуцыі, сацыяльныя змены, культура — усё чыста можна падпарадкаваць базавай эканамічнай сістэме. Такім парадкам чынныя суб'екты ператварыліся ў залежныя

аб'екты. Прыроджаны калектывізм марксізму як у тэорыі, так і ў палітычнай ідэалогіі паспрыяў фармаванню эвалюцыйнага, элітарнага калектывізму нямецкай сацыял-дэмакратыі (так павучальна прааналізаванай Міхельсам), утварэнню цэнтралізаванай партыі, якая славядала тэорыю ленінізму і таталітарную ідэалогію сталінізму. Грунтам тэорыі марксізму было яго паняцце фіналізацыі, заканчэння гісторыі (паводле якой гісторыя мае адзіны, акрэслены сэнс) і калектывістычныя палітычныя заклікі (узбежны клас мусіць арганізаваць усё грамадства з цэнтра, маючы на ўвазе ўласны інтарэс). Але ж праблемаю было тое, што памкненне марксізму да палітычнай і сацыяльнай фіналізацыі гісторыі пярэчыла логіцы эвалюцыі індустрыйнага грамадства. Сучасныя індустрыйныя грамадствы, не арганізаваныя вакол нейкага аднаго цэнтра — пэўнай супярэчнасці або класа, хутка ператвараюцца ў адкрытыя, дэцэнтралізаваныя сістэмы. З палітычнага гледзішча марксізм звёў на нішто грамадзянскую супольнасць як жывую і чынную сілу, што грунтуецца на дэмакратычных інстытуцыях. Наагул галоўныя плыні марксізму XX ст. — "гуманістычная" форма, якая паўстала з зацікаўлення адчужэннем і дэгуманізацыяй суб'екта, і так званая "навуковая" форма, якая звязана з структуралізмам, — аднолькава паніжалі здольнасць чыннага суб'екта да дэмакратызацыі, гуманізацыі і разумення патрэбы ў калектыўных і дэмакратычных зменах *знізу*. Абедзве формы выходзілі з разумення марксізму як ідэалогіі фіналізацыі, г. зн. канчатковай рэалізацыі і суб'екта, і сістэмы.

Ды ўсё ж паміж памкненнем марксістаў да заканчэння гісторыі і песімізмам класічнае сацыялогіі была відавочная розніца. Цёніс, Вэбэр і Зімэль, дарма што малявалі навачаснае індустрыйнае грамадства змрочнымі фарбамі, здолелі ўбачыць магчымасці, якія хавае індустрыялізацыя. Насуперак марксізму ў класічнай сацыялогіі былі падкрэсленыя складанасць і амбівалентнасць навачаснага грамадства, яго адкрытыя структуры — мабільнасць, класавыя дачыненні, дэмакратызацыя, умацаванне спосабаў камунікацыі, таксама як і схільнасць да замкнёнасці — рацыяналізацыя культуры, урэчаўленне, недастатковая згуртаванасць. Абедзве тэндэнцыі былі прэзентаваныя ў ёй адначасна.

Надалей сацыялогія мела клопат з навачаснасцю, паняццем, якое ўпершыню сфармулявалі Зімэль і Вэбэр. Як і філасофія Асветніцтва, класічная сацыялогія сцвярджала, што індустрыялізацыя і навука робяць магчымым больш рацыянальнае, людскае і дэмакратычнае грамадства. Вэбэр тлумачыў адметнасць Новых часоў як эпохі, калі адбываецца структурная дыферэнцыяцыя грамадства і культуры (перадусім сістэмы вартасцяў), якая спрыяе аўтаноміі інстытуцыяў і дзеяння.

Вэбэравае паняцце свядомага ўзаемадзеяння дапускала, што роля дзеяча будзе надалей узрастаць. Такім чынам, навачаснасць дэкларавала валюнтарызм, выбар і мэтанакіраванасць (Giddens, 1987, с. 223).

Але пад уплывам Ніцшэ першыя тэарэтыкі навачаснасці адкінулі ідэі як глабалізацыі гісторыі, так і аўтаноміі розуму. На думку Ніцшэ, навачаснае грамадства апанаванае плюралізмам вартасцяў, рэлятывізмам і фрагментацыяй; той песімізм адлюстраваны ў Вэбэравых словах пра "жалезную клетку" рацыяналізацыі і ў тых паталогіях навачаснага грамадства, якія выявіла класічная сацыялогія: аноміі, расчараванні, урэчаўленні, масавым грамадстве. У працэсе фармавання сучаснай сацыялогіі гэтае дыялектычнае паняцце Новых часоў або знікла, перадусім у структурным функцыяналізме, або, як у песімістычнай сацыялогіі, што выходзіла з аднабаковых тэорыяў масавай культуры, ператварылася ў маргінальнае (Mills, 1956). Новыя сацыялагічныя тэорыі індустрыйнага грамадства і культуры, перадусім тэорыя пасляіндустрыйнага грамадства, мусілі надалей аспрэчваць песімістычнае паняцце навачаснасці.

Тэорыя пасляіндустрыйнага грамадства

У 1950-х гг. колькі знаных сацыёлагаў — Дэніэл Бэл, С.М. Ліпсэт, Раймон Арон і Ральф Дарэндорф — адкінулі непахісны, агістарычны пункт гледжання функцыяналізму і зашмальцаваны ідэалагічны гістарыцызм марксізму, прапанаваўшы паняцце пасляіндустрыйнага грамадства (тэрмін розніўся залежна ад сацыёлага — "посткапіталістычнае", "постбуржуазнае", "тэхналагічнае", "грамадства ведаў"), якое сцвярджала перавагу тэхналогіі, навукі й культуры як прынцыпаў фармавання найноўшага грамадства над прыватнай уласнасцю і падзелам на класы. Пасляіндустрыйнае грамадства розніцца ад капіталістычнага грамадства XIX і індустрыйнага грамадства XX ст. дзеля перамены яго структуры: пасляіндустрыйнае супольніцтва ёсць формаю грамадства, дзе прыватная ўласнасць, класавы інтарэс і канфлікты не граюць больш ролі "восі". Структура капіталістычнага й індустрыйнага грамадства была арганізаваная перадусім вакол восі прыватнае ўласнасці, пасляіндустрыйнае ж грамадства грунтуецца на "тэарэтычных ведах". У кнізе "Надыход пасляіндустрыйнага грамадства" (1973) Бэл даводзіць, што "энергетычны прынцып" сучасных грамадстваў будзе надалей засяроджаны найперш у інстытуцыях адукацыі, навукі й кіравання. Замест традыцыйнай бізнесовай фірмы і прадпрымальніка прыйдуць навукоўцы, эканамісты ды інжынеры. Крыніцаю навацый і вызначэння палітыкі будзе ўжо не фірма, а ўніверсітэт.

Агульны пастулят Бэла палягае на ягоным довадзе, што навачаснае

грамадства арганізаванае ў тры асобныя, хоць узаемазалежныя, сферы: эканоміку, палітыку і культуру. Палітыка рэгулюе размеркаванне ўлады і розныя інтарэсы ў грамадстве, культура, як сфера самарэалізацыі асобы, сцвярджае сябе праз мастацтва і рытуал; эканоміка ж вызначае сацыяльную структуру. Кожнай сферай кіруюць розныя восевыя прынцыпы: самавыяўленне — у культуры, роўнасць — у палітыцы і прадукцыйнасць працы — у эканоміцы. Такім чынам, грамадства як цэласць арганізаванае не вакол аднаго вызначальнага складніка. Заўсёды захоўваецца адасобленасць паміж сферамі, таму культура можа адмаўляць прынцып эканамічнай эфектыўнасці й рацыянальнасці на карысць ірацыянальнага, геданістычнага мадэрнізму з яго адмаўленнем традыцыі і ўсталяваных інстытуцыяў. Падобна да гэтага галоўнай праблемай палітыкі становіцца "стасунак паміж жаданнем удзелу ў ёй простага люду і бюракратыяй" (Bell, 1976, c. 115). Кожная з дзялянак мае ўласную логіку і досыць супярэчлівы характар. Прагназаванне ў культуры і палітыцы гэтак рызыкоўнае, што Бэл засяродзіў увагу перадусім на эканоміцы.

Паняцце пасляіндустрыйнага грамадства — не вобраз дасканалага сацыяльнага ладу, ■ спроба акрэслення і тлумачэння змены восі сацыяльнае структуры (азначанай як эканамічная, тэхналагічная і стратыфікацыйная сістэмы) грамадства. Але тыя змены не дапускаюць нейкага дэтэрмінізму ў дачыненні паміж "падмуркам" і "надбудовай"... выглядае якраз на тое, што разнастайныя грамадствы, якія ўвайшлі ў пасляіндустрыйную эру, будуць мець інакшую палітычную і культурную канфігурацыю (Bell, 1976, c. 119).

Поруч з іншымі меркаваннямі пра посткапіталістычнае грамадства Бэл прагназаваў знікненне ручной працы і хуткае павелічэнне колькасці "белых каўняроў", пашырэнне індустрыі паслуг, прафесійных групаў і большыя выдаткі на вышэйшую адукацыю і даследзіны. Калі грамадства змяняе форму, дзе панавала вытворчасць тавараў, на форму, дзе будзе дамінаваць назапашванне тэарэтычных ведаў, дык сацыяльная структура мае знікнуць. У паслянавачасных грамадствах тэорыя запануе над эмпірызмам у навуцы, эканоміцы і кампутарных даследваннях. Навукоўцы — матэматыкі, даследнікі ў галіне кампутарнай тэхналогіі, тэарэтыкі эканомікі — будуць мець перавагу і сфармуюць тое, што Бэл называе асобным "абазнаным класам". Падмуркам пасляндустрыйнага грамадства стане прафесійны клас, які будзе ўвасабляць нормы сацыяльнай адказнасці, што вынікаюць з этыкі службы грамадству. Новастворанyя доследныя інстытуты і ўніверсітэты будуць непрыбытковыя. Гэты прафесійны навуковы клас урэшце пашырыць свае прафесійныя каштоўнасці на ўсё грамадства: Бэлавая пазіцыя адрозніваецца ад пазіцыі папярэдніх навукоўцаў, напрыклад Сэн-Сымона, дзеля азначэн-

ня новага класа як групы, што выкарыстоўвае свае веды для арганізацыі цэлага грамадства. Гаворка тут ідзе не пра тэхнакратаў, якія карыстаюцца ўладаю, а пра стварэнне новых вартасцяў і прынцыпаў арганізацыі.

У працы Бэла былі апісаныя шматлікія грунтоўныя пераўтварэнні, што адбыліся ў навачасных індустрыйных грамадствах, хоць ён і перабольшыў незалежную ролю ў іх тэарэтычных ведаў. Прыкладам, у шмат якіх індустрыйных грамадствах частка нацыянальнага прадукту, ахвяраваная на чыстую навуку, значна меншая за тую, што выдаткоўваецца на практычныя даследзіны ў традыцыйных галінах навукі. Тэарэтычныя веды яшчэ не вызначаюць агульнага кірунку даследванняў і развіцця. Дакладней кажучы, довад, што новыя прафесіі, якія ўзнікаюць праз поступ навукі, ствараюць уласныя каштоўнасці (хутчэй універсальныя, чым групавыя, апазіцыйныя прыбытку і спрыяльныя для згуртаванасці грамадства), цяжка пацвердзіць з увагі на частую ўцягненасць акадэмічных інтэлектуалаў у абарону дзяржаўных праектаў і замежнай палітыкі. Далей, тэорыя пасляіндустрыйнага грамадства сцвярджае, што рынкавыя фактары нарэшце мусяць знікнуць як асноўны прынцып, як вось арганізацыі і трансфармацыі грамадства. Але адзін з найбольш важкіх даробкаў у агульную тэорыю эканомікі за апошнія дваццаць гадоў — манетарызм — падкрэсліў якраз найважнейшую ролю рынкавых чыннікаў у фармаванні дэмакратычнай сістэмы і недарэчнасць урада, цэнтралізаванай улады і бюракратыі ў кіраванні эканомікай.

Шмат хто з крытыкаў тэорыі пасляіндустрыйнага грамадства звяртаў увагу на захаванне няроўнасці паміж класамі, на класавы канфлікт, канцэнтрацыю эканамічных рэсурсаў у руках нешматлікай групы людзей, некваліфікаваны характар працы "белых каўняроў" і тэндэнцыю прафесіяналізацыі ўсіх заняткаў, якая, такім чынам, касуе прафесіяналізм як норму. Але найважнейшы аспект тэорыі Бэла — абарона наканаванага з гістарычнага гледзішча ўсталявання планавай, цэнтралізаванай, рацыяналізаванай і бюракратызаванай сацыяльнай сістэмы. У такім разе тэорыя пасляіндустрыйнага грамадства застаецца ў рэчышчы класічнай сацыялагічнай традыцыі. Але логіка індустрыялізацыі не вылучае эканоміку з палітыкі й культуры і такім чынам робіць магчымай канцэнтрацыю ўлады ў палітыцы і яе аўтанамізацыю, як даводзілі Бэл ды іншыя даследнікі; хоць індустрыялізацыя робіць грамадства цэнтралізаваным, але адначасова стварае магчымасць яго дэмакратычнай дэцэнтралізацыі. Але якраз гэтую дыялектыку Бэл падпарадкаваў элітарнаму і блізкаму да ідэі фіналізацыі паняццю пасляіндустрыйнага грамадства. У тэорыі Бэла дзеяч не грае аніякай ролі ў фармаванні культуры, палітыкі або эканомікі. Планавікі й тэхнакраты,

абапіраючы свае палітычныя рашэнні на тэарэтычных ведах і прафесійнай этыцы, спраўна нейтралізуюць універсальныя дэмакратычныя формы і палітычныя інстытуцыі. Паміж уладарамі і падуладнымі застаюцца толькі бюракратычныя, адміністрацыйныя дачыненні: пасляіндустрыйнае грамадства касуе дыялагічныя спосабы камунікацыі, двухбаковы характар чалавечай размовы і дачынення.

Навачаснасць і паслянавачаснасць

Ад часоў заняпаду функцыяналізму як асноўнай парадыгмы заходняй сацыялогіі толькі марксізм у яго разнастайных версіях і тэорыя масавага грамадства рабілі спробу распрацаваць інтэгральную тэорыю індустрыйнага грамадства. Асобна ад іх стаіць тэорыя пасляіндустрыйнага грамадства, але яна яшчэ мае развіцца ў агульную сацыялагічную тэорыю, якую б выпадала параўноўваць з марксізмам або функцыяналізмам Парсанза. Як я ўжо казаў, Габэрмас у сваіх творах распрацоўвае генералізаваную канцэпцыю сацыяльнае навукі, якая з розных пунктаў гледжання ёсць вяртаннем да традыцыі "грандыёзнай тэорыі". Як і Парсанз, Габэрмас імкнецца дапасаваць халістычны сістэмны падыход (пазычаны ім з тэорыяў сістэмы марксізму і Парсанзавага функцыяналізму) да дынамічнай, валюнтарыстычнай тэорыі камунікацыйнага дзеяння асобы (пераняты ім з твораў Міда, Фройда, Піяжэ і Гольдмана). Габэрмас, як і Парсанз у 1930-х гг., даводзіць карыснасць канвергенцыі сацыялагічнае тэорыі. Але адрозна ад Парсанза ён падкрэслівае "вызваленчую" ролю сацыяльнай тэорыі, адкідае навуковую аб'ектыўнасць і прымае такую рысу сацыялагічнага функцыяналізму і грандыёзнай тэорыі XIX ст., як імкненне захаваць *status quo*. Адзначаючы, што ў сваіх ідэях ён пераймае франкфурцкую школу, Габэрмас спрабуе спалучыць сістэмны аналіз з *praxis* дзеяча.

Так, на думку Габэрмаса, навачасная сацыялагічная тэорыя ёсць аднаўленнем нескарыстанага патэнцыялу "праекта Асветніцтва". Увага ў Новыя часы засяроджаная на мэтанакіраванай дзейнасці, а "паняцце камунікацыйнае рацыянальнасці, укаранёнай у мове, прадугледжвае разуменне..." Габэрмасавае паняцце навачаснасці выходзіць з "недапасаванасці" паступовa рацыяналізаванага жыццясвету да сістэмы эканомікі й дзяржаўнага кіравання. Супярэчнасць паміж жыццясветам і сістэмаю ёсць знакам і патэнцыйнага крызісу, і вызвалення (Habermas, 1989, с. 303—306). Але, як я даводзіў у дзесятым раздзеле, Габэрмасавае паняцце сістэмы, гэткай жа замкнёнай, як і ў Парсанза, дапускае, што дзеянне будзе падпарадкаванае дэгуманізаванай логіцы імператываў сістэмы. Камунікацыйная рацыянальнасць не дапамагае дарэчнаму даследванню гістарычных дзеячаў і адкрытых, недасканалых спосабаў дыялагічнага дачынення.

Габэрмасавая тэорыя навачаснасці мае выразны сацыялагічны характар: Габэрмас адкідае паняцце паслянавачаснасці з прычыны яго рэакцыйнага філасофскага грунту — суб'ектывізму, рэлятывізму ды ірацыянальнасці. Канцэпцыя паслянавачаснасці мае гістарычную лучнасць з паняццем пасляіндустрыйнага грамадства, якое падкрэслівае занепад прамысловае вытворчасці, класавае структуры й інтарэсаў, фармаванне кансумерызму, тэхналагічных спосабаў камунікацыі і дыферэнцаванае структуры сацыяльнага статусу. Калі Новыя часы вылучылі культуру з сацыяльнае сферы і спрыялі грунтоўнаму падзелу культуры на масавую і "высокую", дык паслянавачаснасць зноў яднае масавую культуру "дабротаў" з эстэтыкай мадэрнізму. Галоўным дэструкцыйным прынцыпам у Новыя часы ёсць плюралістычная культура, якая не мае ані цэнтра, ані структуры.

Як аб'ект вывучэння сацыялогіі грамадства ёсць і структураю, і дзеяннем; калі ж сацыялогія мае заданнем вызваленне чалавека, дык якраз таму, што яна павінна слушна асэнсаваць рэальную гісторыю: як грамадства развівалася з перадындустрыйных, надзвычай цэнтралізаваных сістэмаў у дэцэнтралізаваныя, складаныя індустрыйныя сістэмы, дзе адбываецца ўмацаванне незалежных інстытуцыяў, што дазваляюць сацыяльным групам і супольнасцям вызначаць і выказваць свае адметныя інтарэсы ў стасунку да іншых групаў і ўмацоўваць еднасць грамадства.

Сацыялогія ёсць аднячасова і гуманізмам, і навукаю, што акрэслівае грамадства як аб'ектыўную структуру, створаную людзьмі. Нельга цалкам унікнуць уздзеяння сацыяльна-гістарычнага кантэксту. Ды гэта не абавязкова азначае суб'ектывізм. Калі сацыялагічная тэорыя мае справу з вынікамі сацыяльнага дзеяння, якія хоць і ўпарадкаваныя пэўным чынам, але іх ніколі нельга дакладна прагназаваць, дык яна мусіць заставацца абачліваю ў сваім памкненні патлумачыць і зразумець структуру і эвалюцыю чалавечага супольніцтва. Яе будучыня як навукі пра чалавека знітаваная з лёсам індустрыйнага грамадства незалежна ад таго, ці зробяцца заходнія грамадствы больш цэнтралізаванымі, а грамадзянская супольнасць аслабне, ці, наадварот, збанкрутуюць Саветы*, [redacted] грамадзянская супольнасць адродзіцца. Згаданыя праблемы належаць нашым часам, бо паслянавачаснасць развязаць іх не можа.

Гісторыя сацыялогіі — гэта гісторыя змагання за тое, каб неадлучнай часткай дэмакратыі ды індустрыйнага грамадства стаў вольны дыялог, якога вымагаюць паняцці чыннага дзеяча і людскай сістэмы.

---

* Працу над кнігай Э. Суінджвуд скончыў у жніўні 1990 г., калі яшчэ існаваў Савецкі Саюз. — *Заўвага перакладніка.*

ДАДАТКОВАЕ ЧЫТАННЕ

Раздзел 1. Вытокі сацыялогіі

У адной з найбольш падрабязных кнігаў пра гісторыю сацыялогіі (Szacki,1979) даследуецца эвалюцыя сацыялагічнае думкі пачынаючы ад яе інтэлектуальных вытокаў — філасофіі Плятона і Арыстотэля, думкі Адраджэння і Віко — ажно да сучасных сацыяльных тэарэтыкаў: Міда, Мангайма, Парсанза. Mauss (1962), Nisbet (1967), Fletcher (1972, 1973), Hawthorn (1976) прапануюць агульную гісторыю і асобныя тлумачэнні, тым часам Aron (1965, 1968) вывучае найважнейшыя постаці ў гісторыі сацыялогіі, пачынаючы ад Мантэск'ё ажно да Вэбэра. Coser (1971) мае асаблівую вартасць дзеля дапасавання сацыялагічных тэорыяў да грамадскага кантэксту і біяграфіяў сацыёлагаў.

Shils (1980) дае даволі падрабязнае апісанне асноўных традыцыяў у сацыялогіі, а Bottomore and Nisbet (1979) прапануюць каштоўны збор нарысаў з гісторыі сацыялогіі.

Найбольш поўнае даследванне філасофіі Асветніцтва і яе стасункаў з сацыяльнай думкаю і першымі сацыёлагамі — Мантэск'ё і Фэргусанам — прапануе Gay (1967, 1970).

Што да Віко, то ёсць пераклад яго галоўнай працы на ангельскую мову (Vico, 1948). Добры аналіз твора Віко зрабіў Berlin (1976), тым часам Cahnman (1981) даследваў сувязь паміж Віко, Гобсам і Цёнісам.

Выданне твораў Montesquieu (1949) папярэджанае вартымі ўвагі ўводзінамі Ноймана.

Агульны агляд шатляндскага Асветніцтва прапануе Chitnis (1977), тым часам Swingewood (1970) і Therborn (1976) аналізуюць найперш яго сацыялагічны аспект. Фэргусанаў "Нарыс" быў перавыдадзены (1966), а твор Мілара "Паходжанне і адрозненні станаў" перадрукаваў Lehmann (1960). Добры аналіз ролі Фэргусана ў сацыялогіі зрабілі Kettler (1965) і MacRae (1969); каштоўны збор, які змяшчае творы Фэргусана, Камэса, Робэртсана, Мілара, прапануе Schneider (1967).

Раздзел 2. Індустрыялізацыя і фармаванне сацыялогіі пазітывізму

Гісторыю пазітывізму добра выкладаюць Simon (1963), Giddens (1977, Ch.1), Halfpenny (1982). Дачыненне Францускай рэвалюцыі да развіцця сацыялогіі праналізавалі Nisbet (1967) і Gouldner (1971). Крытыку Нізбэтавай тэзы, які атаясамлівае пазітывізм з кансерватыўным мысленнем, дае Giddens (1977, Ch. 6).

Творы Сэн-Сымона, датычныя сацыяльнае тэорыі, перакладзеныя на ангельскую мову і выдадзеныя ў двух зборах (Ionescu, 1976; Taylor, 1975). Уплыў Сэн-Сымона на сацыялогію і сацыялізм XIX ст. даследваў Durkheim (1958), а сувязь ягонай тэорыі з Асветніцтвам — Manuel (1962). Hayek (1955) даводзіць, што пра-

цы Сэн-Сымона і Конта заклалі падваліны таталітарызму і метадалагічнага калектывізму, тым часам Bell (1976) даследуе вытокі паняцця індустрыйнага грамадства ў стасунку да творчасці Сэн-Сымона.

Творы Конта перакладзеныя на ангельскую мову яшчэ ў XIX ст. (Comte, 1877, 1896). Ягоныя раннія эсэ былі нядаўна перавыдадзеныя (Fletcher, 1974). Два добрыя зборы выбраных сацыялагічных і філасафічных працаў Конта ўклалі Andreski (1978) і Thompson (1976). Fletcher (1972) прапануе падобны да майго пункт гледжання, тым часам Marcuse (1954) развівае погляд на філасофію Конта з пазіцыі крытычнага марксізму. Дасюль вартае ўвагі даследванне Міла (Mill, 1961). Сціслы і празрысты выклад стаўлення Конта да статыстыкі й сацыяльных аглядаў знойдзеш у Halfpenny (1982).

Што да Міла, дык глядзі Fletcher (1972), Feuer (1976). Мілавая "Сістэма логікі" дасюль захавала сваю актуальнасць: добрае апошняе выданне адрэдагаваў Флэтчэр (Mill, 1976).

Найбольш удалымі ўводзінамі ў шматтомныя працы Спэнсэра ёсць "Study of Sociology" (Spencer, 1965). Спэнсэравая апазіцыя калектывізму, абарона арганістычнае аналогіі ў сацыяльнай навуцы найбольш выразна выявілася ў эсэ (Spencer, 1969a). Выбраныя творы Спэнсэра можна прачытаць у кнігах Carneiro (1967), Andreski (1971), Peel (1972). Найбольш грунтоўны аналіз творчасці Спэнсэра, які прытарноўвае яе да брытанскае традыцыі нонканфармізму, зрабіў Peel (1971). Шырэйшыя дэбаты вакол эвалюцыянізму даследваў Burrow (1966) і крытычна разважыў Hirst (1976).

Раздзел 3. Марксізм: пазітыўная навука пра развіццё капіталізму

Выбраныя творы Маркса і Энгельса публікуюцца якраз цяпер (Marx—Engels, ад 1975—), але ёсць вельмі добрае выданне іхных твораў у двух тамах, якое змяшчае шмат якія важныя працы: "Камуністычны маніфест", "Грамадзянская вайна ў Францыі", "Васемнаццатае брумера Луі Банапарта" (Marx and Engels, 1962). "Капітал" (Marx, 1976–1980), "Grundrisse" (Marx, 1973) і палітычныя творы (Marx, 1974—1976), апублікаваныя выдавецтвам Penguin, якія я вельмі раю пачытаць.

Выбраныя творы Маркса і Энгельса прапануе Bottomore (1964a); што да ранніх працаў, дык глядзі Bottomore and Rubel (1961), McLellan (1980a).

Найбольш грунтоўнае і эмацыйнае даследванне марксізму зрабіў Kolakowski (1981), больш спагадлівыя эсэ прапануе McLellan (1983). Адной з лепшых абаронаў Маркса як гуманістычнага гегельянца ёсць кніга Avineri (1968). Cohen (1978) адмаўляе гуманізм марксізму, даводзячы, што паняцце спосабу вытворчасці болей за паняцце адчужэння выяўляе сутнасць навуковай дзейнасці Маркса. Тое паняцце падкрэсліла значэнне тэхналогіі ў развіцці грамадства, зрабіўшы мізэрнай ролю ідэяў і суб'екта. Іншыя антыгуманістычныя інтэрпрэтацыі марксізму прапануюць Althusser (1969, 1971), Hindess and Hirst (1975). Тыя кнігі лепей чытаць разам з Rosdolsky (1977) — грунтоўным аналізам "Grundrisse" і яго сувязі з раннімі й пазнейшымі творамі Маркса.

Што да Марксавай ролі ў сацыялогіі, то глядзі Gouldner (1980), Bottomore and Nisbet (1979), Therborn (1976) і Worsley (1982). Дасюль добрым чытаннем застаецца Schumpeter (1961).

Раздзел 4. Крытыка пазітывізму I: Дзюркейм

Агульны сацыяльны ды інтэлектуальны кантэкст эвалюцыі сацыялогіі Дзюркейма даследвалі Lukes (1973) і Clark (1973). Wolff (1964) таксама прапануе некалькі эсэ, дзе гаворка ідзе пра сацыяльны і палітычны кантэкст, які сфармаваў сацыялогію Дзюркейма.

Найважнейшыя творы Дзюркейма перакладзеныя на ангельскую мову. Ёсць новае выданне "Правілаў сацыялагічнага метаду" (Durkheim, 1982), якое змяшчае некаторыя з Дзюркеймавых артыкулаў, што маюць дачыненне да метадалогіі і сацыялагічнае тэорыі. Іншыя выданні: даследванне самагубства (Durkheim, 1952), студыі ў філасофіі і сацыяльнай тэорыі (Durkheim, 1953, 1964, 1965), даследванне эканамічнае арганізацыі грамадства (Durkheim, 1964, новы пераклад 1984), прафесіяў (Durkheim, 1957), папярэднікаў сацыялогіі (Durkheim, 1958, 1965).

Выбраныя творы Дзюркейма знойдзеш у выданнях: Giddens (1972b), Bellah (1973), Traugott (1978) і Thompson (1985).

Найбольш грунтоўным аналізам стасункаў Дзюркейма з пазітывізмам XIX ст. застаецца праца Парсанза (Parsons, 1961a). Іншыя вартыя ўвагі аўтары — Coser (1971), Giddens (1971), Aron (1968). Дачыненне Дзюркеймавай тэорыі грамадства да сучаснае навукі даследваў Hirst (1975), да сучаснага французскага марксізму — Llobera (1981), Дзюркеймавую тэорыю палітыкі выразна прааналізаваў Giddens (1977).

Douglas (1967) крытыкуе з фенаменалагічнае пазіцыі выкарыстанне Дзюркеймам афіцыйнай французскай статыстыкі самагубстваў. Азнаямленне з ягонымі аргументамі лепей спалучыць з чытаннем Pope (1978) і Taylor (1982).

Раздзел 5. Крытыка пазітывізму II: канцэпцыя сацыяльнага дзеяння

Добры агляд традыцыі verstehen у сацыяльнай тэорыі зрабіў Rickman (1967), а гістарычны і крытычны аналіз рэакцыі на пазітывізм у сацыяльнай думцы на скрыжаванні стагоддзяў — Hughes (1959). Сціслы, ясны і крытычны нарыс на тую тэму прапануе Outhwaite (1975).

Добра падабраныя працы ў выданні Dilthey (1976), найболей значныя эсэ Дыльтэя сабраў Gardiner (1959). Можна пазнаёміцца з галоўнаю працай Рыкерта (1962). Што да нямецкай сацыялогіі, дык глядзі Aron (1964). Baumann (1978) прапануе агляд герменеўтычнай традыцыі ад Дыльтэя да Парсанза.

Развіццё фармальнай сацыялогіі разглядаюць Aron (1964), Szacki (1979, раздзел 12). Можна пазнаёміцца з галоўнай працаю Цёніса (Tönnies, 1963), ёсць таксама два добрыя выданні яго выбраных твораў (Tönnies, 1971, 1974).

Шмат якія працы Зімэля ёсць цяпер у ангельскім перакладзе: ранняе даследванне гісторыі (Simmel, 1977), даследзіны ў інтэрпрэтацыйнай сацыялогіі (Simmel, 1980), канфлікту (Simmel, 1956), ролі грошай у культуры (Simmel, 1978), у тэорыі навачаснай культуры (Simmel, 1957); ёсць таксама выданні ягоных выбраных эсэ (Wolff, 1950, 1965). Найноўшае даследванне сацыялогіі Зімэля — кніга Frisby (1981). Крытыку сацыялогіі Зімэля можна знайсці ў Сарокіна (Sorokin, 1928, с. 501—505). Дзюркеймавую ацэнку Зімэля передрукаваў Coser (1965).

Усе найважнейшыя працы Вэбэра ёсць у ангельскім перакладзе: пра інтэрпрэтацыйную сацыялогію (Weber, 1968), метадалагічныя эсэ (Weber, 1949, 1975,

1977), адмысловыя гістарычныя студыі (Weber, 1923, 1976), даследванне рэлігіі (Weber, 1968, 1951, 1952, 1958a). Добрыя выданні ягоных выбраных твораў падрыхтавалі Runciman (1978), Gerth and Mills (1948). Агульны аналіз ягоных працаў даюць Bendix (1963), Giddens (1971), MacRae (1974), Stammler (1971), Wrong (1970), Parkin (1986), Albrow (1990).

Крытычная літаратура, прысвечаная канцэпцыі пратэстанцкай этыкі, неабсяжная, яе апошні грунтоўны агляд зрабіў Marshall (1982). Крытычныя довады сфармуляваў Samuelson (1961).

Найважнейшы твор Парэты перакладзены на ангельскую мову і выдадзены ў чатырох тамах (Pareto, 1963). Класічным даследваннем ягонай тэорыі ў звязку з сацыялогіяй Дзюркейма і Вэбэра ёсць кніга Парсанза (Parsons, 1961a), дзе ён робіць спробу падмацаваць тэорыю Парэты, спалучыўшы яе з тэорыяй дзеяння і валюнтарызмам. Падобны аналіз прапануюць таксама Sorokin (1928) і Lopreato (1975, 1981).

Раздзел 6. Сацыялогія класа і панавання

Марксавыя творы пра панаванне ёсць у выданні Marx and Engels (1962, 1971). Што да ранніх твораў Маркса пра дзяржаву і ягоную крытыку тэорыі Гегеля, дык глядзі Bottomore (1964). Каментары Маркса да кнігі Бакуніна "Дзяржаўнасць і анархія" змешчаныя ў ягоных "Палітычных творах" (Marx, 1974—1976) выдавецтва Penguin.

Добры крытычны аналіз палітычнае тэорыі Маркса дае Kolakowski (1981, т. 1). Таксама вартыя ўвагі Therborn (1976) і McLellan (1983).

Няцяжка будзе знайсці Вэбэравыя творы пра класы і панаванне: выданне Weber (1968) мае тры тамы, дзе ёсць галоўны нарыс "Парламент і ўрад у рэканструяванай Германіі". Эсэ "Сацыялізм" і "Палітыка як пакліканне" змешчаны ў зборы пад рэдакцыяй Gerth and Mills (1948).

Вэбэравую тэорыю палітыкі й панавання таленавіта прааналізавалі Mommsen (1974), Beetham (1974), Giddens (1972). Крытыку ягонае тэорыі з пазіцыі марксізму дае Therborn (1976). Вэбэравае стаўленне да марксізму шырока дыскутавалі, найперш глядзі Lowith (1982), Aron (1968), Giddens (1971, 1977).

Што да праблемы эліты, дык глядзі Mosca (1939) і Michels (1962).

Раздзел 7. Марксізм і сацыялогія

Добра напісаны крытычны агляд эвалюцыі марксізму пасля смерці Маркса знойдзеш у McLellan (1983). Нельга абмінуць і першага тома працы Kolakowski (1981). Anderson (1976) прапануе сціслы і падрабязны разгляд тае ж тэмы.

Што да спрэчак пра рэвізіянізм, дык найважнейшая кніга тут — Bernstein (1963). Галоўныя тэарэтычныя творы Сарэля ёсць у ангельскім перакладзе (Sorel, 1950, 1969). Важнае эсэ Сарэля пра дэзінтэграцыю марксізму можна знайсці ў Horowitz (1961). Ёсць таксама добры збор ягоных твораў пра марксізм і спрэчкі вакол рэвізіянізму (Sorel, 1976). Эсэ Лабрыёлы перакладзеныя на ангельскую мову (1967, 1980), а іх грунтоўны аналіз зрабіў Kolakowski (1981, т. 2, раздзел VIII).

Шмат якія з твораў Грамшы цяпер перакладзеныя на ангельскую мову і апублікаваныя ў трох тамах (Gramsci, 1971, 1977, 1978). Крытыка ім Бухарына і сацыялагічнай навукі змешчаная ў выданні 1971 г., а нарыс пра паўднёвае пытанне, дзе Грамшы ўпершыню сфармуляваў паняцце гегемоніі, можна знайсці ў кнізе 1978 года.

Можна пазнаёміцца з раннімі палітычнымі творамі Лукача, у тым ліку з ягонай крытыкай Бухарына, — Lukács (1972), а таксама і яго больш мудрагелістымі эсэ пра дыялектыку і гісторыю (Lukács, 1971).

Gouldner (1973) прааналізаваў значэнне тэорыі Лукача для сучаснае сацыялогіі, хоць і не зусім крытычна. Kilminster (1979) даследуе сувязь тэорыяў Грамшы, Лукача і франкфурцкае школы з сацыяльнаю тэорыяй Маркса.

Ёсць добры збор твораў аўстра-марксістаў (Bottomore and Goode, 1978), у ангельскім перакладзе ёсць цяпер і асноўная праца Гільфэрдынга (Hilferding, 1980). Сціслую і ясную справаздачу пра дачыненні марксізму й сацыялогіі са спасылкамі на Лукача, Грамшы і аўстра-марксістаў даў Bottomore (1975).

Р а з д з е л 8. Функцыяналізм

Функцыяналізм у антрапалогіі рэпрэзентуюць Malinowski (1922) і Radcliffe-Brown (1952), тым часам Merton (1957) знаёміць з яго сацыялагічнаю версіяй. Gouldner (1973) прапануе вельмі карысны нарыс пра ўзаемадзеянне і аўтаномію ў функцыяналізме. Іншыя добрыя ўводзіны ў традыцыю прапануюць Cohen (1968), Mulkay (1975), Rex (1961), Strasser (1976), Sztompka (1974), Craib (1984), Alexander (1985).

Што да найбольш даступных твораў Парсанза, дык яго складанае даследванне сацыяльнай сістэмы (1951) істотна розніцца ад больш чытэльных і прынадных эсэ (Parsons, 1954, 1961b, 1964, 1967). Вельмі важны артыкул пра варыянты ўзору, упершыню апублікаваны ў 1960 годзе, знойдзеш у кнізе Parsons (1967), а больш сціслы выклад ягонага погляду на сацыяльную сістэму — у Parsons (1961b). Мудрагелістыя тэксты, дзе ён спрабуе пагадзіць тэорыю дзеяння з тэорыяй сістэмы, можна прачытаць у Parsons and Shils (1962) і Parsons and Smelser (1956). Parsons and Bales (1955) аналізуюць сувязь нуклеарнае сям'і з індустрыйным грамадствам.

У 1960-х гг. Парсанз распрацоўваў эвалюцыйны падыход: ягоныя раннія разважанні наконт "эвалюцыйных універсаліяў" перадрукаваныя ў Parsons (1967), больш позния аргументы знойдзеш у Parsons (1966, 1971). У адным з пазнейшых твораў ён паспрабаваў сфармуляваць сістэмную і адначасова валюнтарыстычную сацыяльную тэорыю ды прыцягнуць увагу да значэння Дзюркейма і Фройда (пазнейшая канцэпцыя "звышдэтэрмінаванасці") для ягонае тэорыі (Parsons, 1981).

Крытычны аналіз твораў Парсанза зрабілі Black (1961), Gouldner (1971), другая частка; Menzies (1977), Mills (1959), Rocher (1974), Bourricaud (1981).

Варты ўвагі збор эсэ пра функцыяналізм і канфлікт прапануюць Demerath and Peterson (1967). Coser (1956, 1967) спрабуе сінтэзаваць сацыялогію канфлікту з функцыяналізмам, тым часам Lockwood (1964) адрознівае сістэмную і сацыяльную інтэграцыю ў даволі мудрагелістым, але цікавым эсэ.

Класічныя меркаванні Абэрла пра функцыянальную тэорыю стратыфікацыі перадрукавалі Demerath and Peterson (1967). Дасюль цікавымі застаюцца раннія меркаванні Дэйвіса (Davis, 1949). Агульныя спрэчкі вакол функцыяналізму крытычна прааналізавалі Wrong (1976) і Tumin (1968).

Р а з д з е л 9. Асабістасць, грамадства і сацыялогія штодзённага жыцця

Найважнейшай працай, прысвечанай тэорыі дзеяння, ёсць кніга Парсанза (Parsons, 1961a), больш кароткі выклад праблемы знойдзеш у Parsons (1961b),

агульны агляд традыцыі — у Parsons (1978). Што да спробы Парсанза спалучыць псіхалогію з тэорыяй дзеяння, дык глядзі ягонае эсэ пра Фройда (Parsons, 1971b) і нарысы пра псіхалагічную і сацыяльную структуру (Parsons, 1964). Можа быць карысны аналіз Парсанзавай тэорыі асабістасці, зроблены Rocher (1974) і Dawe (1979).

Творы Фройда можна знайсці як ва ўзорным выданні (1953—), так і ў выданні выдавецтва Penguin (1977—). Хіба найлепшымі для знаёмства з тэорыяй Фройда ёсць ягоныя ўводныя лекцыі (Freud, 1977, т. 1) і тры нарысы пра сэксуальнасць (Freud, 1977, т. 7). Сацыялагічны аналіз фрайдызму зрабіў Bocock (1983). Ясныя ўводзіны прапануе Brown (1961), карыснымі будуць таксама чытанне Wollheim (1971) і Rieff (1965). Інтэрпрэтацыю тэорыі Фройда з пазіцыі марксізму дае Marcuse (1962), і яе сувязь з франкфурцкай школай разглядаюць Jay (1973) і Held (1980).

Важнаю крыніцай сацыяльнага інтэракцыянізму ёсць творы Кулі (Cooley, 1902, 1956), якія па-майстэрску прааналізаваў Coser (1971). Значную каштоўнасць для сацыялагічнае тэорыі мае вялікае даследванне польскага селяніна (Thomas and Znaneicki, 1927). Лёгка знойдзеш і творы Міда (Mead, 1934, 1936, 1938), добры збор яго выбраных твораў — Mead (1964), дзе ёсць нарыс і пра Кулі.

Rock (1979) прапануе вартае ўвагі даследванне заблытанай сувязі паміж Зімэлем, нямецкім ідэалізмам, амэрыканскім прагматызмам і фармаваннем сімвалічнага інтэракцыянізму. Gouldner (1973, раздзел 11) даводзіць, што сацыялогія чыкагскае школы была пераважна рамантычная, інтуіцыйная ды антырацыяналістычная. Адно з апошніх даследванняў сацыялогіі Міда ў звязку з тэорыяй Маркса зрабіў Goff (1980). Кароткае падсумаванне сімвалічнага інтэракцыянізму прапануе Blumer (1981).

Асноўны твор Шутца можна прачытаць па-ангельску (Schutz, 1972). Ёсць тры тамы ягоных эсэ (Schutz, 1962—1966) і два даследванні: жыццясвету (Schutz, 1974) і структураў значэння (Schutz, 1982). Збор разнастайных эсэ прапануюць Outhwaite (1975) і Heeran (1971). Што да этнаметадалогіі, дык глядзі Garfinkel (1967), Heritage (1984), Giddens (1976), Sharrock and Anderson (1986).

Раздзел 10. Крытычная тэорыя, ідэалогія і навачаснае грамадства

З твораў Мангайма найлягчэй знойдзеш яго даследванне ідэалогіі (Mannheim, 1960) і нарыс пра кансерватыўнае мысленне (Mannheim, 1953). Могуць быць карыснымі яго раннія эсэ (Mannheim, 1952). Добры збор твораў, у тым ліку і аналіз твора Лукача "Тэорыя рамана", прапануе Wolff (1971). Найбольш даступны аналіз працаў Мангайма дае Merton (1957), які, аднак, крытыкуе ягоны падыход як надта філасафічны і адцягнены. Больш дасведчаныя даследнікі падкрэсліваюць значэнне крытыкі Мангаймам эпістэмалогіі (Simmonds, 1978). Супрацьлеглы погляд мае Popper (1963, т. 2).

Некаторыя з твораў Шэлера чытай у ангельскім перакладзе (Curtis and Petras, 1970). Яго галоўныя пастуляты выкладзены ў Scheler (1980).

Добры агляд Мангаймавай тэорыі інтэлектуалаў прапануе Heeran (1971), карысныя каментары да яе даюць таксама Simmonds (1978) і Coser (1971). Чытанне першых замалёвак да Мангаймавае тэорыі інтэлектуалаў (1960) лепей за ўсё спалучыць з чытаннем яго пазнейшага эсэ 1933 г. (Mannheim, 1956).

Што да франкфурцкае школы, дык глядзі Jay (1973, 1988), Kelner (1988), Slater

(1977), Held (1980). Добрыя зборы эсэ прапануюць Connerton (1976) і Bonner and Kellner (1989). Крытыку пазітывізму знойдзеш у Horkheimer (1972, 1976). Неблагім чытаннем будзе Мангаймавае даследванне дэмакратызацыі (1956), калі разам пазнаёміцца з тэорыяй масавага грамадства навукоўцаў франкфурцкае школы. Непрыхільнае стаўленне да франкфурцкае школы мае Shils (1972).

Працы Габэрмаса можна прачытаць у ангельскім перакладзе. Сюды ўвайшлі філасафічныя і тэарэтычныя студыі (Habermas, 1971), даследванні ў тэорыі навачаснай дзяржавы і публічнае сферы (Habermas, 1976, 1974, 1979a), доследы мовы, камунікацыі і гістарычнага матэрыялізму (Habermas, 1979, 1984, 1989). Ёсць таксама выдатныя ўводзіны ў тэорыю Габэрмаса (Held, 1980), тым часам Wellmer (1974) разважае пра філасафічныя і эпістэмалагічныя праблемы Габэрмасавай версіі крытычнай тэорыі франкфурцкае школы. Ёсць таксама збор нарысаў, дзе ўсебакова прааналізаваная тэорыя Габэрмаса (Thompson and Held, 1982).

Раздзел 11. Структуралізм

Кароткія і ясныя ўводзіны ў структуралізм прапануе Piaget (1971). Таксама чытай лекцыі Сасюра (Saussure, 1974). Грунтоўны аналіз працы Сасюра і яе значэння для сацыяльнае тэорыі зрабіў Culler (1976).

У ангельскім перакладзе ёсць і найбольш значныя з ранніх твораў структуралістаў: Propp (1968), Bakhtin (1968, 1973).

Можна пачытаць творы Барта, прысвечаныя аналізу масавай культуры (Barthes, 1973) і семіялогіі (1967). Ёсць досыць інфармацыйнае даследванне тэорыі Барта (Culler, 1983). Гольдманаў падыход да структуралізму лягчэй будзе зразумець, чытаючы ягоныя раннія студыі ў метадалогіі і тэорыі (Goldmann, 1969), а таксама яго грунтоўны аналіз творчасці Расіна й Паскаля (Goldmann, 1964).

Што да Альцюсэра, дык асаблівую ўвагу трэба звярнуць на яго раннія нарысы пра Маркса (Althusser, 1969), надзвычай пільнае прачытанне "Капіталу" (Althusser, 1970) і нарыс пра ідэалогію ды дзяржаўны апарат (Althusser, 1971, 1972, 1976). Найбольш грунтоўную крытыку тэорыі Альцюсэра дае Thompson (1978), а таксама Kolakowski (1981, т. 3) і Lorraine (1979). Можна пачытаць творы іншых структуралістаў, дзе аналізуецца класавая структура: Poulantzas (1973, 1975), Hindess and Hirst (1975).

Раздзел 12. Новыя часы, індустрыйнае грамадства і сацыялагічная тэорыя

Тэорыю пасляіндустрыйнага грамадства ў дачыненні да эканамічнай і палітычнай сістэмы, тэхналогіі і навукі выкладае Bell (1976). У кнізе Бэла знойдзеш варты ўвагі аналіз тэорыі індустрыйнага грамадства, сфармуляванай у творах Сэн-Сымона, Маркса, Вэбэра і Зомбарта. Разгляд праблемы культуры індустрыйнага і пасляіндустрыйнага грамадства прапануе яго пазнейшая кніга (Bell, 1979). Што да крытыкі канцэпцыі, дык глядзі Ross (1974) і Kumar (1978), там знойдзеш выдатна сабраную бібліяграфію. З іншых даследзінаў пасляіндустрыйнага грамадства можна згадаць Touraine (1971) і Darendorf (1959). Спрэчкі вакол паняццяў навачаснасці й паслянавачаснасці выкладаюць Habermas (1990) і Frisby (1985).

БІБЛІЯГРАФІЯ

Adorno T.W. (1989) "Society", in: Bonner and Kellner.

Adorno T.W. and Horkheimer (1973) Dialectic of Enlightenment (London: Allen Lane).

Albrow M.(1990) Max Weber and the Construction of Social Theory (London: Macmillan).

Alexander J. (ed) (1985) Neo-Functionalism (London: Sage).

Althusser L. (1969) For Marx (London: Allen Lane).

Althusser L. (1970) Reading Capital (with з E.Balibar) (London: New Left Books).

Althusser L. (1971) Lenin and Philosophy (London: New Left Books).

Althusser L. (1972) Politics and History (London: New Left Books).

Althusser L. (1976) Essays in Self-Critisism (London: New Left Books).

Anderson P. (1976) Considerations on Western Marxism (London: New Left Books).

Andreski S. (ed) (1971) Herbert Spencer: Structure, Function and Evolution (London: Nelson).

Andreski S. (ed) (1978) The Essential Comte (London: Croom Helm).

Aron R. (1964) German Sociology (New York: Free Press).

Aron R. (1965, 1968) Main Currents in Sociological Thought 2 Vols. (London: Weidenfeld & Nicolson).

Avineri S. (1968) The Social and Political Thought of Karl Marx (Cambridge: Cambridge University Press).

Bakhtin M. M. (1968) Rabelais and His World (London: MIT Press).

Bakhtin M. M. (1973) Marxism and the Philosophy of Language (апублікаванае пад імем V.Voloshinov) (London: Academic Press).

Bakhtin M. M. (1986) Speech Genres and Other Late Essays (Austin: University of Texas Press).

Bales R. F. & Shils E. (eds) (1962) Working Papers in the Theory of Action (New York: Harper Torchbooks).

Barthes R. (1967) Elements of Semiology (London: Cape).

Barthes R. (1973) Mythologies (London: Paladin Books).

Baumann Z. (1978) Hermeneutics and Social Science (London: Hutchinson).

Beetham D. (1974) Max Weber and the Theory of Modern Politics (London: Allen & Unwin).

Bell D. (1976) The Coming of Post-Industrial Society (Harmondsworth: Penguin Books).

Bell D. (1979) The Cultural Contradictions of Capitalism (London: Heinemann).

Bellah R. (ed) (1973) Emile Durkheim on Morality and Society (Chicago: University of Chicago Press).

Bendix R. (1963) Max Weber: An Intellectual Portrait (London: Heinemann).

Bendix R. & Roth G. (eds) (1971) Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber (Los Angeles: University of California Press).

Benton T. (1977) Philosophical Foundations of the Three Sociologies (London: Routledge).

Berlin I. (1976) Vico and Herder (Oxford: Oxford University Press).

Bernstein E. (1963) Evolutionary Socialism (New York: Schoken Books).

Black M. (ed) (1961) The Social Theories of Talcott Parsons (New Jersey: Prentice-Hall).

Blumer H. (1969) Symbolic Interactionism (New Jersey: Prentice-Hall).

Blumer H. (1981) "George Herbert Mead", in Rhea (1981).

Bocock R. (1976) Freud and Modern Sociology (London: Nelson).

Bocock R. (1983) Sigmund Freud (London: Methuen).

Bonner S. E. and Kellner D. (eds) (1989) Critical Theory and Society (London: Routledge).

Bottomore T. B. (ed) (1964) Marx: Early Writings (London: Watts).

Bottomore T. B. (1975) Marxist Sociology (London: Macmillan).

Bottomore T. B. & Goode P. (eds) (1978) Austro-Marxism (Oxford: Oxford University Press).

Bottomore T. B. & Nisbet R. (eds) (1979) A History of Sociological Analysis (London: Heinemann).

Bottomore T. B. & Rubel M. (eds) (1961) Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy (Harmondsworth: Penguin Books).

Bottomore T. B. (1984) The Frankfurt School (London: Routledge).

Bourricaud F. (1981) The Sociology of Talcott Parsons (London: University of Chicago Press).

Bramson L. (1961) The Political Context of Sociology (Princeton: Princeton University Press).

Brown J. A. C. (1961) Freud and the Post-Freudians (Harmondsworth: Penguin Books).

Buci-Glucksmann C. (1981) Gramsci and the State (London: Lawrence & Wishart).

Buckley W. (1967) Sociology and Modern Systems Theory (New Jersey: Prentice-Hall).

Bukharin N. (1969) Historical Materialism (Ann Arbor: University of Michigan Press).

Burrow J. W. (1966) Evolution and Society (Cambridge: Cambridge University Press).

Cahnman W. (ed) (1973) Ferdinand Tönnies: A New Evaluation (Leiden: Brill).

Cahnman W. (1981) "Hobbes, Töennies, Vico: Starting Points in Sociology", in Rhea (1981).

Carneiro R. L. (ed) (1967) Herbert Spencer: The Evolution of Society (Chicago: University of Chicago Press).

Cassirer E. (1951) The Philosophy of the Enlightenment (Boston: Beacon Press).

Chitnis A. (1977) The Scottish Enlightenment (London: Croom Helm).

Clarke T. N. (1973) Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Science (Cambridge: Harvard University Press).

Cohen G. A. (1978) Karl Marx's Theory of History: A Defence (Oxford: Oxford University Press).

Cohen P. (1968) Modern Social Theory (London: Heinemann).

Comte A. (1877) System of Positive Polity (London: Longmans Green).

Comte A. (1896) The Positive Philosophy (London: Bell & Sons).

Connerton P. (ed) (1976) Critical Sociology (Harmondsworth: Penguin Books).

Connerton P. (1980) The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School (Cambridge: Cambridge University Press).

Cooley C. H. (1902) Human Nature and the Social Order (New York: Charles Scribners).

Cooley C. H. (1956) Social Organisation (New York: Schocken).

Coser L. A. (1956) The Functions of Social Conflict (London: Routledge).

Coser L. A. (ed) (1965) George Simmel (New Jersey: Prentice-Hall).

Coser L. A. (1967) Continuities in the Study of Social Conflict (New York: Free Press).

Coser L. A. (1971) Masters of Sociological Thought (New York: Harcourt Brace Jovanovich).

Craib I. (1984) Modern Social Theory (Brighton: Harvester Press).

Croce B. (1913) Historical Materialism and the Economics of Karl Marx (London: Howard Latimer).

Culler J. (1976) Saussure (London: Fontana).

Curtis J. E. & Petras J. (eds) (1970) The Sociology of Knowledge: A Reader (London: Duckworth).

Dahrendorf R. (1959) Class and Class Conflict in Industrial Society (London: Routledge).

Davis K. (1949) Human Society (London: Routledge & Kegan Paul).

Davis K. & Moore W. (1969) "Some Principles of Stratification" in Heller, C. Structured Social Inequality (London: Collier—Macmillan).

Dawe A. (1970) "The Two Sociologies", British Journal of Sociology, XXI, No.2 (June).

Dawe A. (1979) "Theories of Social Action", in Bottomore & Nisbet (1979).

Demerath N. & Peterson R. (eds) (1967) System, Change and Conflict (New York: Free Press).

Dilthey W. (1976) Selected Writings (Cambridge: Cambridge University Press).

Douglas J. (1967) The Social Meanings of Suicide (Princeton: Princeton University Press).

Douglas J. (ed) (1973) Understanding Everyday Life (London: Routledge).

Durkheim E. (1952) Suicide (London: Routledge & Kegan Paul).

Durkheim E. (1953) Sociology and Philosophy (London:Cohen & West).

Durkheim E. (1957) Professional Ethics and Civic Morals (London: Routledge).

Durkheim E. (1958) Saint-Simon and Socialism (London: Routledge).

Durkheim E. (1961) The Elementary Forms of the Religious Life (London: Allen & Unvin).

Durkheim E. (1964) The Division of Labour (New York: Free Press).

Durkheim E. (1965) Montesquieu and Rousseau (Ann Arbor: University of Michigan Press).

Durkheim E. (1982) The Rules of Sociological Method (London: Macmillan).

Durkheim E. & Mauss M. (1967) Primitive Classification (London: Routledge).

Easton L. D. and Gudatt K. (eds) (1967) Writings of the Young Marx on Philosophy and Society (New York: Anchor Books).

Engels F. (1942) The Origin of the Family, Private Property and State (New York: International Publishers).

Engels F. (1954) Anti-Duhring (London: Lawrence & Wishart).

Ferguson A. (1966) An Essay on the History of Civil Society (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Feuer L. S. (1976) "John Stuart Mill as ■ Sociologist", in Robson J. and Laine M. (eds) James and John Stuart Mill (Toronto: University of Toronto Press).

Feuerbach L. (1969) "Preliminary Theses on the Reform of Philosophy", Arena, No. 19.

Finer S. E. (ed) (1966) Vilfredo Pareto: Sociological Writings (London: Pall Mall Press).

Fisher B. M. & Strauss A.L. (1979) "Interactionism", in Bottomore and Nisbet (1979).

Fletcher R. (1972, 1973) The Making of Sociology (London: Nelson) 3 Vols.

Fletcher R. (ed) (1974) The Crisis of Industrial Society: The Early Essays of Comte (London: Heinemann).

Freud S. (1953) Complete Works, ed Strachney J. (London: Hogarth Press).

Freud S. (1977) Selected Works (Harmondsworth: Penguin Books).

Frisby D. (1981) Sociological Impressionism: A Reassessment of George Simmel's Social Theory (London: Heinemann).

Gane M. (1988) On Durkheim's Rules of Sociological Method (London: Routledge).

Gardiner P. (ed) (1959) Theories of History (New York: Free Press).

Garfinkel H. (1967) Studies in Ethnometodology (New Jersey: Prentice-Hall).

Gay P. (1967, 1970) The Enlightenment: An Interpretation (London: Weidenfeld & Nicolson).

Gerth H. H. & Mills C. W. (eds) (1948) From Max Weber (London: Routledge).

Giddens A. (1971) Capitalism and Modern Social Theory (Cambridge: Cambridge University Press).

Giddens A. (1972a) Politics and Sociology in the Thought of Max Weber (London: Macmillan).

Giddens A. (1972b) Emile Durkheim: Selected Writings (Cambridge: Cambridge University Press).

Giddens A. (1976) New Rules of Sociological Method (London: Hutchinson).

Giddens A. (1977) Studies in Social and Political Theory (London: Hutchinson).

Giddens A. (1984) The Constitution of Society (Oxford: Polity Press).

Giddens A. and Turner J. (eds) (1987) Social Theory Today (Oxford: Polity Press).

Giddens A. (1987) Social Theory and Modern Sociology (Oxford: Polity Press).

Goff T. W. (1980) Marx and Mead (London: Routledge).

Goldman L. (1964) The Hidden God (London: Routledge).

Goldman L. (1969) The Human Sciences and Philosophy (London: Cape).

Gouldner A. (1971) The Coming Crisis of Western Sociology (London: Heinemann).

Gouldner A. (1973) For Sociology (London: Allen Lane).

Gouldner A. (1980) The Two Marxisms (London: Macmillan).

Gramsci A. (1971) Selections from the Prison Notebooks (London: Lawrence & Wishart).

Gramsci A. (1977, 1978) Selections from the Political Writings (London: Lawrence & Wishart).

Habermas J. (1971) Knowledge and Human Interests (London: Heinemann).

Habermas J. (1976) Legitimation Crisis (London: Heinemann).

Habermas J. (1979) Communication and the Evolution of Society (London: Heinemann).

Habermas J. (1984, 1989) The Theory of Communicative Action, 2 vols (Oxford: Polity Press).

Habermas J. (1990) The Philosophical Discourse of Modernity (Oxford: Polity Press).

Halbwachs M. (1970) The Causes of Suicide (London: Routledge).

Halfpenny P. (1982) Positivism and Sociology (London: Allen & Unvin).

Hawthorn G. (1976) Enlightenment and Despair: A History of Sociology (Cambridge: Cambridge University Press).

Hayek F. (1955) The Counter-Revolution of Science (New York: Free Press).

Heeran J. (1971) "Karl Mannheim and the Intellectual Elite", British Journal of Sociology. Vol. 22, No. 1 (March).

Heeran J. (1973) "Alfred Schutz and the Sociology of Commonsense Knowledge", in Douglas (1973).

Held D. (1980) Introduction to Critical Theory (London: Hutchinson).

Heritage J. (1984) Garfinkel and Ethnometodology (Oxford: Polity Press).

Hilferding R. (1980) Finance Capital (London: Routledge).

Hindess B. & Hirst P. (1975) Pre-Capitalist Economic Formations (London: Routledge).

Hirst P. Q. (1975) Durkheim, Bernard and Epistemology (London: Routledge).

Hirst P. Q. (1976) Social Evolution and Sociological Categories (London: Allen & Unwin).

Horkheimer M. (1972) Critical Theory (New York: Seabury Press).

Horkheimer M. (1976) "Traditional and Critical Theory", in Connerton (1976).

Horowitz I. L. (1961) Radicalism and the Revolt against Reason (London: Routledge).

Horton J. (1964) "The De-humanisation of Alienation and Anomie", British Journal of Sociology. Vol. XV, No. 4 (Dec).

Hughes H. S. (1959) Consciousness and Society (London: MacGibbon & Kee).

Ionescu G. (ed) (1976) The Political Thought of Saint-Simon (Oxford: Oxford University Press).

Jay M. (1973) The Dialectical Imagination (London: Heinemann).

Jay M. (1988) Fin-De-Siecle Socialism (London: Routledge).

Kahn J. S. & Llobera J. (eds) (1981) The Anthropology of Pre-Capitalist Societies (London: Heinemann).

Kautsky K. (1983) Selected Political Writings (London: Macmillan).

Kellner D. (1989) Critical Theory, Marxism and Modernity (Oxford: Polity Press).

Kettler D. (1965) The Social and Political Thought of Adam Ferguson (Columbus: University of Ohio Press).

Kilminster R. (1979) Praxis and Method: A Sociological Dialogue with Lukacs, Gramsci and the Early Frankfurt School (London: Routledge & Kegan Paul).

Kolakowski L. (1981) Main Currents in Marxism 3 Vols. (Oxford: Oxford University Press).

Kolko G. (1960) "Max Weber on America", History and Theory 1.

Krygier M. (1979) "Saint-Simon, Marx and the Non-Governed Society", in Brown R. (ed) Bureaucracy (London: Arnold).

Kumar K. (1978) Prophecy and Progress (Harmondsworth: Penguin Books).

Labriola A. (1967) Essays on the Materialist Conception of History (New York: Monthly Review Press).

Labriola A. (1980) Socialism and Philosophy (Washinghton: Telos Press).

Lash S. (1990) Sociology of Postmodernism (London: Routledge).

Lehmann W. (ed) (1960) John Millar of Glasgow (Glasgow: Glasgow University Press).

Levine D. (ed) (1971) Simmel: On Individuality and Social Forms (Chicago: University of Chicago Press).

Levine D. (1981) "Sociology's Quest for the Classics: The Case of Simmel", in Rhea (1981).

Levi-Strauss C. (1968, 1977) Structural Anthropology (London: Allen Lane).

Lively J. (ed) The Works of Joseph de Maistre (London: Allen & Unwin).

Llobera J. (1981) "Durkheim, the Durkheimians and their Collective Misrepresentation of Marx", in Kahn & Llobera (1981).

Lockwood D. "Social Integration and System Integration", in Zollschan and Hirsch (1964).

Lopreato J. (1975) The Sociology of Pareto (Morristown: General Learning Press).

Lopreato J. (1981) "Vilfredo Pareto: Socio-Biology, System and Revolution", in Rhea (1981).

Lorraine L. (1979) The Concept of Ideology (London: Hutchinson).

Lowith K. (1982) Karl Marx and Max Weber (London: Allen & Unwin).

Luckmann T. (ed) (1978) Phenomenology and Sociology (Harmondsworth: Penguin Books).

Lukács G. (1971) History and Class Consciousness (London: Merlin Press).

Lukács G. (1972) Political Writings: 1919—1929 (London: New Left Books).

Lukes S. (1973) Emile Durkheim: His Life and Work (London: Allen Lane).

Lukes S. (1977) Essays in Social Theory (London: Macmillan).

MacRae D. G. (1969) "Adam Ferguson", in Raison (1969).

MacRae D. G. (1974) Weber (London: Fontana).

Malinowski E. (1922) Argonauts of the Western Pacific (New York: Dutton).

Mannheim K. (1952) Essays in the Sociology of Knowledge (London: Routledge).

Mannheim K. (1953) Essays in Sociology and Social Psychology (London: Routledge).

Mannheim K. (1956) Essays in the Sociology of Culture (London: Routledge).

Mannheim K. (1960) Ideology and Utopia (London: Routledge).

Mannheim K. (1982) Structures of Thinking (London: Routledge).

Manuel F. (1962) The Prophets of Paris (New York: Harper).

Marcuse H. (1954) Reason and Revolution (New York: Humanities Press).

Marcuse H. (1962) Eros and Civilisation (New York: Vintage Books).

Marcuse H. (1964) One Dimensional Man (London: Routledge).

Marshall G. (1982) In Search of the Spirit of Capitalism (London: Hutchinson).

Martindale D. (1960) The Nature and Types of Sociological Theory (London: Routledge).

Marx K. (1957, 1958, 1962) Capital (London: Lawrence & Wishart).

Marx K. (1961) The Poverty of Philosophy (London: Lawrence & Wishart).

Marx K. (1963) Economic and Philosophical Manuscripts (London: Lawrence & Wishart).

Marx K. (1964–1972) Theories of Surplus Value 3 Vols. (London: Lawrence & Wishart).

Marx K. (1971) A Contribution to the Critique of Political Economy (London: Lawrence & Wishart).

Marx K. (1973) Grundrisse (Harmondsworth: Penguin Books).

Marx K. (1974–1976) Marx: Political Writings 3 Vols. (Harmondsworth: Penguin Books).

Marx K. (1976–1980) Capital 3 Vols. (Harmondsworth: Penguin Books).

Marx & Engels (1956) The Holy Family (London: Lawrence & Wishart).

Marx & Engels (1962) Selected Works (London: Lawrence & Wishart). Выданне ў двух тамах.

Marx & Engels (1964) The German Ideology (London: Lawrence & Wishart).

Marx & Engels (1971) On the Paris Commune (London: Lawrence & Wishart).

Marx & Engels (1975—) Collected Works (London: Lawrence & Wishart). Гэтае першае поўнае выданне твораў Маркса і Энгельса ў ангельскай мове будзе ўлучаць “Капітал”; ■ калі будзе скончанае, дык складзе 50 тамоў.

Marx & Engels (n.d.) Selected Correspondence (London: Lawrence & Wishart).

Mauss H. (1962) A Short History of Sociology (London: Routledge).

McLellan D. (1969) The Young Hegelians and Karl Marx (London: Macmillan).

McLellan D. (1973) Karl Marx: His Life and Thought (London: Macmillan).

McLellan D. (ed) (1980a) The Thought of Karl Marx (London: Macmillan).

McLellan D. (1980b) Marxism after Marx (London: Macmillan).

McLellan D. (ed) (1983) Marx: The First Hundred Years (London: Fontana).

Mead G. H. (1934) Mind, Self and Society (Chicago: University of Chicago Press).

Mead G. H. (1936) Movements of Thought in the Nineteenth Century (Chicago: University of Chicago Press).

Mead G. H. (1938) The Philosophy of the Act (Chicago: University of Chicago Press).

Mead G. H. (1964) On Social Psychology (Chicago: University of Chicago Press).

Meisel J. H. (1962) The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the Elite (Ann Arbor: University of Michigan Press).

Meisel J. H. (ed) (1965) Pareto and Mosca (New Jersey: Prentice-Hall).

Menzies K. (1977) Talcott Parsons and the Social Image of Man (London: Routledge & Kegan Paul).

Merleau-Ponty M. (1973) The Adventures of the Dialectic (London: Heinemann).

Merton R. K. (1957) Social Theory and Social Structure (New York: Free Press).

Michels R. (1962) Political Parties (New York: Collier-Macmillan).

Mill J. S. (1961) Auguste Comte and Positivism (Ann Arbor: University of Michigan Press).

Mill J. S. (1976) A System of Logic (ed Fletcher R.) (London: Nelson).

Mills C. W. (1956) The Power Elite (New York: Oxford University Press).

Mills C. W. (1959) The Sociological Imagination (New York: Oxford University Press).

Montesquieu (1949) The Spirit of the Laws (New York: Haffner).

Montesquieu (1965) Considerations on the Greatness of the Romans and their Decline (New York: Free Press).

Mommsen W. (1974) The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber (Oxford: Blackwell).

Mosca G. (1939) The Ruling Class (New York: McGraw Hill).

Mouffe C. (ed) (1978) Gramsci and Marxist Theory (London: Routledge).

Mouzelis N. P. (1991) Back to Sociological Theory (London: Macmillan).

Mulkay M. (1975) Functionalism, Exchange and Theoretical Strategy (London: Routledge & Kegan Paul).

Munch R. (1987) Theory of Action (London: Routledge).

Munch R. (1988) Understanding Modernity (London: Routledge).

Oberschall A. (ed) (1972) Empirical Social Research in Germany 1848–1914 (New York: Harper & Row).

Ollman B. (1971) Alienation: Marx's Theory of Man in Capitalist Society (Cambridge: Cambridge University Press).

Outhwaite W. (1975) Understanding Social Life: The Method called Verstehen (London: Allen & Unwin).

Pareto V. (1963) The Mind and Society: A Treatise on General Sociology (New York: Dover).

Pareto V. (1965) The Rise and Fall of Elites (Towata: Bedminster Press) (Упершыню апублікаваная ў 1901).

Parkin F. (1982) Max Weber (London: Routledge).

Parsons T. (1951) The Social System (New York: Free Press).

Parsons T. (1954) Essays in Sociological Theory (New York: Free Press).

Parsons T. (1955) Family, Socialisation and Interaction Process (with Bales R. F.) (London: Routledge & Kegan Paul).

Parsons T. (1961a) The Structure of Social Action (New York: Free Press).

Parsons T. (1961b) Structure and Process in Modern Societies (New York: Free Press).

Parsons T. (ed) (1961c) Theories of Society (New York: Free Press).

Parsons T. (1961d) "The Point of View of the Author", in Black (ed) (1961).

Parsons T. (1964) Social Structure and Personality (New York: Free Press).

Parsons T. (1966) Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives (New Jersey: Prentice Hall).

Parsons T. (1967) Sociological Theory and Modern Society (New York: Free Press).

Parsons T. (1971a) The System of Modern Societies (New Jersey: Prentice Hall).

Parsons T. (1971b) "The Interpretation of Dreams by Sigmund Freud", Daedalus, vol. 103, p. 91–96.

Parsons T. (1978) Action Theory and the Human Condition (New York: Free Press).

Parsons T. (1981) "Revisiting of Classics", in Rhea (ed) (1981).

Parsons T. (1989) "A Tentative Outline of American Values", Theory, Culture and Society, vol. 6, no. 4.

Parsons T. & Shils E. (1962) Toward a General Theory of Action (New York: Harper).

Parsons T. and Smelser N. (1956) Economy and Society (New York: Free Press).

Peel J. D. Y. (1971) Herbert Spencer: The Evolution of ■ Sociologist (London: Heinemann).

Peel J. D. Y. (ed) (1972) Herbert Spencer on Social Evolution (Chicago: University of Chicago Press).

Piaget J. (1971) Structuralism (London: Routledge).

Pope W. (1978) Durkheim's Suicide (Chicago: University of Chicago Press).

Popper K. (1963) The Open Society and its Enemies 2 Vols. (London: Routledge).

Poulantzas N. (1973) Political Power and Social Classes (London: New Left Books).

Poulantzas N. (1975) Classes in Contemporary Capitalism (London: New Left Books).

Propp V. (1968) Morphology of the Fairy Tale (Austin:University of Texas Press).

Radcliffe-Brown A.R. (1952) Structure and Function in Primitive Society (London: Routledge).

Raison T. (ed) (1969) Founding Fathers of Social Science (Harmondsworth: Penguin Books).

Rex J. (1961) Key Problems of Sociological Theory (London: Routledge).

Rhea B. (ed) (1981) The Future of the Sociological Classics (London: Allen & Unwin).

Rickert H. (1962) Science and History (New York: Van Nostrand).

Rickman H. R. (1967) Understanding and the Human Sciences (London: Heinemann).

Rieff P. (1965) Freud: The Mind of a Moralist (London: Methuen).

Ringer F. (1969) The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community 1890—1933 (Cambridge: Harvard University Press).

Rocher G. (1974) Talcott Parsons and American Sociology (London: Nelson).

Rock P. (1979) The Making of Symbolic Interactionism (London: Macmillan).

Rosdolsky R. (1977) The Making of Marx's Capital (London: Routledge).

Runciman W. (ed) (1978) Weber: A Selection (Cambridge: Cambridge University Press).

Sahay A. (ed) (1971) Max Weber and Modern Sociology (London: Routledge).

Salamon L. (1981) The Sociology of Political Praxis (London: Routledge).

Samuelson K. (1961) Religion and Economic Action (London: Heinemann).

Saussure F. (1974) Course in General Linguistics (London: Fontana).

Scheler M. (1980) Problems of a Sociology of Knowledge (London: Routledge).

Schneider L. (ed) (1967) The Scottish Moralists on Human Nature and Society (Chicago: University of Chicago Press).

Schumpeter J. (1961) Capitalism, Socialism and Democracy (London: Allen & Unwin).

Schutz A. (1962—1966) Collected Papers 3 Vols. (The Hangue: Mouton).

Schutz A. (1972) Phenomenology of the Social World (London: Heinemann).

Schutz A. (1974) The Structures of the Life World (with T.Luckmann) (London: Heinemann).

Schutz A. (1978) "Phenomenology and the Social Sciences", "Some Structures of the Life World", in Luckmann (ed) (1978).

Schutz A. (1982) Life Forms and Meaning Structures (London: Routledge).

Schwendinger, H. & H. (1975) The Sociologists of the Chair (New York: Basic Books).

Sharrock W. and Anderson B. (1986) The Ethnomethodologists (London: Routledge).

Shils E. (1972) The Intellectuals and the Powers (Chicago: University of Chicago Press).

Shils E. (1975) Centre and Periphery (Chicago: University of Chicago Press).

Shils E. (1980) The Calling of Sociology (Chicago: University of Chicago Press).

Simmel G. (1956) Conflict and the Web of Group Affiliations (New York: Free Press).

Simmel G. (1957) Philosophic Culture (New York: Putnam).

Simmel G. (1968) The Conflict in Modern Culture and other Essays (New York: Columbia University Press).

Simmel G. (1977) The Problems of a Philosophy of History (New York: Free Press).

Simmel G. (1978) The Philosophy of Money (London: Routledge).

Simmel G. (1980) Essays in Interpretation in the Social Sciences (Manchester: Manchester University Press).

Simmonds A. P. (1978) Karl Mannheim's Sociology of Knowledge (Oxford: Oxford University Press).

Simon W.M. (1963) European Positivism in the Nineteenth Century (New York: Cornell University Press).

Slater P. (1977) The Origin and Significance of the Frankfurt School (London: Routledge).

Smith A. (1976) Theory of Moral Sentiments (Glasgow: Glasgow University Press).

Smith A. (1970) Wealth of Nations (Harmondsworth: Penguin Books).

Sombart W. (1967) Luxury and Capitalism (Ann Arbor: University of Michigan Press).

Sorel G. (1950) Reflections on Violence (New York: Free Press).

Sorel G. (1969) The Illusions of Progress (New York: Cornell University Press) (Berkeley: University of California Press).

Sorel G. (1976) From George Sorel: Essays in Socialism and Philosophy (New York: Oxford University Press).

Sorokin P. (1928) Contemporary Sociological Theories (New York: Harper & Row).

Spencer H. (1965) The Study of Sociology (New York: Free Press).

Spencer H. (1969a) Man versus the State (Harmondsworth: Penguin Books).

Spencer H. (1969b) Principles of Sociology (ed Andreski) (New York: Macmillan).

Stammler O. (ed) (1971) Max Weber and Sociology Today (Oxford: Blackwell).

Strasser H. (1976) The Normative Structure of Sociology (London: Routledge).

Swingewood A. (1970) "The Origins of Sociology: The Case of the Scottish Enlightenment", British Journal of Sociology (June).

Szacki J. (1979) History of Sociological Thought (London: Aldwych).

Sztompka P. (1974) System and Function (New York: Academic Press).

*Tagliocozzo G. (*1983) Vico and Marx (London: Macmillan).

Tawney R. H. (1926) Religion and the Rise of Capitalism (London: Allen & Unwin).

Taylor K. (ed) (1975) Saint-Simon: Selected Writings on Science, Industry and Social Organisation (London: Croom Helm).

Taylor S. (1982) Durkheim and the Study of Suicide (London: Macmillan).

Therborn G. (1976) Science, Class and Society (London: New Left Books).

Thomas W.I. & Znaneicki F. (1927) The Polish Peasant in Europe and America 2 Vols. (Chicago: University of Chicago Press).

Thompson E. (1978) The Poverty of Theory (London: Merlin Press).

Thompson J.B. and Held D. (eds) (1982) Habermas: Critical Debates (London: Macmillan).

Thompson K. (ed) (1976) August Comte: The Foundations of Sociology (London: Nelson).

Thompson K. (ed) (1985) Readings from Emile Durkheim (London: Routledge).

Tiryakin A. E. (1979) "Emile Durkheim", in Bottomore & Nisbet (1979).

Tönnies F. (1963) Community and Association (London: Routledge & Kegan Paul).

Tönnies F. (1971) On Sociology: Pure, Applied and Empirical ed Cahmann W.J. & Meberle R. (Chicago: University of Chicago Press).

Tönnies F. (1974) On Social Ideas and Ideologies (New York: Harper & Row).

Touraine A. (1971) The Postindustrial Society (London: Wildwood House).

Traugott B. (1978) (ed) Durkheim on Institutional Analysis (Chicago: University of Chicago Press).

Tumin M. (1968) Social Stratification: The Forms and Functions of Social Inequality (New Jersey: Prentice-Hall).

Turner B. (1981) For Weber (London: Routledge).

Vico G. (1948) The New Science ed Bergin T. & Frisch M. (New York: Cornell University Press).

Weber M. (1923) General Economic History (London: Allen & Unwin).

Weber M. (1930) The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (London: Allen & Unwin).

Weber M. (1949) The Methodology of the Social Sciences (New York: Free Press).

Weber M. (1951) The Religion of India (New York: Free Press).

Weber M. (1952) Ancient Judaism (New York: Free Press).

Weber M. (1954) On Law in Economy and Society (New York: Free Press).

Weber M. (1958a) The Religion of India (New York: Free Press).

Weber M. (1958b) The City (New York: Free Press).

Weber M. (1963) The Sociology of Religion (Boston: Beacon Press).

Weber M. (1964) The Theory of Social and Economic Organisation (New York: Free Press).

Weber M. (1968b) Economy and Society 3 Vols. (Towata: Bedminster Press).

Weber M. (1975) Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics (New York: Free Press).

Weber M. (1976) The Agrarian Sociology of Ancient Civilisations (London: New Left Books).

Weber M. (1977) Critique of Stammler (New York: Free Press).

Wellmer A. (1974) Critical Theory of Society (New York: Herder & Herder).

Wesolowski W. (1980) Classes, Strata and Power (London: Routledge).

Wolff K. (ed) (1950) The Sociology of Georg Simmel (New York: Free Press).

Wolff K. (ed) (1964) Emile Durkheim: Essays on Sociology and Philosophy (New York: Harper & Row).

Wolff K. (ed) (1965) Simmel: Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics (New York: Harper & Row).

Wolff K. (ed) (1971) From Karl Mannheim (New York: Oxford University Press).

Wollheim R. (1971) Freud (London: Fontana).

Worsley P. (1982) Marx and Marxism (London: Routledge).

Wright E. O. (1978) Class, Crisis and the State (London: New Left Books).

Wrong D. (ed) (1970) Max Weber (New Jersey: Prentice Hall).

Wrong D. (1976) Skeptical Sociology (London: Heinemann).

Znaneicki F. (1965) The Social Role of the Man of Knowledge (New York: Harper & Row).

Zeitlin I. (1968) Ideology and the Development of Sociological Theory (New Jersey: Prentice-Hall).

Zollschan G. R. & Hirsch, W. (eds) (1964) Explorations in Social Change (London: Routledge).

ІНДЭКС

"абагульнены іншы" 239
абазнаны клас 283
аб'ектывацыя 65, 148
Адлер М. 195, 198
Адорна Т. В. 200, 254, 258–259, 261, 264
адчужэнне 64–71
Альбвах М. 119
Альцюсэр Л. 265, 273–277
амэрыканская сацыялогія 205–207
аномія 107–116, 218–219
антрапалогія 204–205
Анфантэн Б. П. 60
арганізаваны капіталізм 198, 255
арганічная салідарнасць 110, 214
арганічныя інтэлектуалы 191–194
Арон Р. 282
Арыстотэль 17–20, 24, 28
асобнае дзеянне 229–230
асяроддзе 97, 100, 102–103
атамізм 96, 100
аўстра-марксізм 195, 197–198
Бакача 269
Бакстэр Р. 144
Бакунін М. 165
Бальзак А. 44
бальшавізм 187–188
Банáльд Л. 38–40, 44–45
банапартызм 163
Барт Р. 265, 271–273
Бартак Б. 182
Баўэр О. 195
Бахцін М. М. 13, 264, 268–270, 278
біялогія 47–48, 222
Блох Э. 199–200
Блумэр Г. 240
"басізм" 217–218
Бухарын Н. 195–198
"Гістарычны матэрыялізм" 196
Бэкан Ф. 36
Бэл Д. 282–285
Бэнтам Дж. 228
Бэрк Э. 38, 40
Бэрнштайн Э. 131, 177–178
бюракратыя 131, 134, 136, 168, 172–176, 255–256
Вальтэр Ф. 26, 36
валюнтарызм 12, 103, 206, 212–215, 227–230, 240, 244–246, 264, 277–278
Віко Дж. 13, 20–22, 32, 34–36, 46, 103, 180–181, 279
Віндэльбанд В. 120
вытворчасць 77–80
Вэблен Т. 216, 222
Вэбэр А. 250
Вэбэр М. 12, 111, 123–124, 130–146, 149–152, 157, 166–171, 173–176, 185, 194, 199, 214, 226–228, 247–248, 258, 281–282
"Эканоміка і грамадства" 146
"Пратэстанцкая этыка і дух капіталізму" 138–145
Габэрмас Ю. 259–264, 285–286
гаворка 261, 266–269
Галь Ф. Ж. 45, 54
Гарфінкел Г. 245–246
Гегель Г. В. Ф. 21, 64–65, 77, 78, 81, 88, 161, 186, 249–250, 273–274
гегемонія 186–190, 200
Германская сацыял-дэмакратычная партыя 131, 165, 169, 172, 177–178
герменеўтыка 121–122
Гідэнс Э. 112, 278, 282
Гільфэрдынг Р. 195, 197–198
"Фінансавы капітал" 198
гістарыцызм 21–22, 88–89, 131–132, 185–186, 199–200, 249, 253–254
гістарычны матэрыялізм 86, 146, 180, 194–198, 256
"гістарычны хаўрус" 193

гістарычныя веды 122, 125, 247–248, 253–254
Гобс Т. 17, 19, 108
Гольдман Л. 182, 270–271, 278, 285
Горкгаймэр М. 199, 254, 256–259
Гоўлднэр Э. 207
грамадзянская супольнасць 33–34, 41, 43, 52–53, 59, 88, 111, 118, 162–166, 175–176, 188–190, 193–194, 197–200, 218, 259, 276, 281, 286
Грамшы А. 182, 186–196, 199–200, 256
грошы 146–149
гуманізм 86–89, 181, 270–271, 275–277
Гумпловіч Л. 222
Гусэрль Э. 241
Г'юм Д. 26–28, 35–36
дадатковая вартасць 69
Дарўін Ч. 55, 177
Дарэндорф Р. 282
двухсэнсоўнасць 128–130
дзеяння тэорыя 130–138, 153–156, 206, 213–215, 227–231
дзяржава 118, 158–166, 188–190, 198, 255, 260
дзяржаўны апарат 191, 260, 262, 276
дзяржаўны сацыялізм 98
Дзюркейм Э. 22, 44, 52, 59, 93–119, 130, 151–152, 157–158, 179, 203–206, 213–214, 215, 219, 227–229, 231
"Падзел працы" 94, 95, 99–100, 105–109, 117
"Правілы сацыялагічнага метаду" 94, 102, 116, 130, 203–204
"Самагубства" 94, 101, 103, 104, 113–116
"Элементарныя формы рэлігійнага жыцця" 94, 116
Дзідро Д. 26
"Пляменнік Рамо" 35
Дыльтэй В. 120–125, 133, 248
дысфункцыі 210
дыяда 127
дыялагізм 268–270, 275
дыялагічныя стасункі 239, 268–270
дыялектыка 64
Дэйвіс К. 206–207, 211, 224–225
Дэкарт Р. 21, 36–37
дэмакратыя 104, 111, 152, 169–176, 194, 217–218, 223, 280–281
Д'юі Дж. 237
Ёнэску Г. 41–42
жыццясвет 241–243, 261, 264
збочванне 215
звыщдэтэрмінаванасць 232, 273–274
звышсацыялізаваны індывід 220, 244
згода 57, 187, 210, 222–223
згода наконт вартасцяў 210, 212–215
Зімэль Г. 12, 59, 124–131, 133–134, 140, 145–150, 156–157, 179, 182, 194, 196, 222, 228, 236, 281
"Філасофія грошай" 125, 140, 146 –149
"Праблема сацыялогіі" 125, 128
злачынства 203–204
Знанецкі Ф. 236
значэнне 132–134, 138, 238–243, 245–246, 269, 278
Зомбарт В. 12, 140
зоны дарэчнасці 242–243
ідэалогія 71–77, 86, 133, 190–193, 200, 207–208, 248–251, 274–276
ідэальныя тыпы 134–138
індустрыйнае грамадства 40–44, 97–98, 110–111, 282–285
інструментальная рацыянальнасць 258
інтэлектуалы 190–194, 250–252
інтэрпрэтацыйная сацыялогія 121–123, 131–138
Італійская камуністычная партыя 186
Кальвін Ж. 143–144
кальвінізм 142–144
камунікацыя 238–240, 258, 273, 286
Кандарсэ Ж. 44–45, 47
Кант І. 13, 126, 243, 251
кантыянства 178, 247
канфлікт 34, 85, 154–156, 214, 220–224
капіталізм 65, 70, 79–80, 85, 88, 139–149, 167, 197–198, 214, 282–285
карнавал 269–270
каталіцтва 113–115, 139–140
Каўцкі К. 131, 166, 177–178, 187
клас 30–31, 40–44, 61–62, 66, 74–76, 81–85, 154–156, 166–173, 185–186, 188–190, 221

класавы канфлікт 159–161, 206
класавае змаганне 42, 61–62, 74–77
класавая свядомасць 167–168, 185
класаў цыркуляцыя 154–155, 191
Конт А. 11, 17, 21, 34, 36, 39–40, 44–61, 87–88, 93, 95–96, 98, 100–101, 103, 107–108, 111, 116, 131, 152, 157, 196, 203, 279
Корш К. 254–255
Коўзэр Л. 222–223
Крочэ Б. 187, 190
Крыстава Ю. 265
крытычная тэорыя 256–264
Кулі Ч. 205, 237–238
культура 133–134, 145–150, 186–190, 193–194, 211–212, 214, 219–221, 230, 254–256, 267–273, 283, 286
культуры індустрыя 258
Лабрыёла А. 179–181, 187
Лакан Ж. 265
Лясаль Ф. 98
Леві-Строс К. 265
легітымнасць 174–175, 191–192, 260–263
Ленін У.І. 179, 187, 198, 277
Ле Пле Ф. 44
Лёру П. 60
лібералізм 152, 163
Ліпсэт С.М. 282
Лок Дж. 17, 19–20, 36–37
Лукач Дз. 146, 182–186, 187, 194–196, 199–200, 256, 270, 273
"Гісторыя і класавая свядомасць" 182–186
Люкс С. 112
Лютэр М. 142
Маліноўскі Б. 203–206
Мальтус Т. 75, 82
Мангайм К. 247–257
"Ідэалогія і ўтопія" 248–254
"Кансерватыўнае мысленне" 251–252
Мантэск'ё Ш. 17, 20, 22–26, 29–31, 34–36, 38, 45, 60, 73, 279
Маркс К. 11–13, 21, 53, 61–89, 96, 98, 111, 138, 151, 155, 157–167, 214, 218, 221
"Камуністычны маніфест" 63, 81, 84, 158, 160, 163
"Капітал" 63, 67–71, 74, 78–80, 82–86, 146, 159, 178
"Нямецкая ідэалогія" 62–63, 67, 71, 162, 177, 275
Grundrisse 63, 67–70, 73, 79, 87, 159
марксізм 11–12, 41, 62–63, 98–99, 129, 131, 138–139, 141, 151–152, 158–166, 177–200, 206, 224, 247–248, 254–265, 273–277, 280–282, 285–286
марксізму сацыялогія 12, 196–198
Маркузэ Г. 199, 259, 261
марфалагічная сфера 101
масавае грамадства 254–256, 282
мастацтва 147
матэрыялізм 77–78, 86–89, 96, 182–184, 194–198
меркаваная гісторыя 29
метадалагічны індывідуалізм 78, 95
метадалагічны калектывізм 78–80, 95, 266–267
механічная салідарнасць 106–109
Мід Дж.Г. 231, 235–240, 245, 285
Міл Дж. С. 44, 53–55, 93
Мілар Дж. 17, 22, 26, 29–32, 34, 36, 45, 279
Мілз Ч. Ў. 282
Міхельс Р. 111, 170–173, 175, 194
"Палітычныя партыі" 170, 172
мова 238–239, 267–269, 273
Моска Г. 111, 171–174, 194
Моўзеліс Н. П. 263
музыка 146
Мур Ў. 224–226
Мусаліні Б. 151, 186
Мэрло-Панці М. 199
Мэртан Р. Ч. 208–211, 215–220, 222
Мэстр Ж. 38–41, 44–45
навачаснасць 149, 198, 200, 280–282, 285–286
наміналізм 101, 128, 205
народная культура 269–270
неспадзяваныя наступствы сацыяльнага дзеяння 22, 32–34
Ніцшэ Ф. 132, 282
"нябачная рука" 33, 218, 228
нямецкая сацыялогія 121, 130–131
нямецкі ідэалізм 237
Оўэн Р. 61–62
падзел працы 30–31, 52–53, 65, 67,

86, 105–110, 140
падмурак і надбудова 71–81, 85–86, 192, 199, 273–277
пазітывізм 36–38, 40, 52–53, 98, 103–104, 130, 151, 184–185, 194–197, 227–230, 244, 246–247, 257–258
палітычная эканомія 74–77
панаванне 158–166, 169–176, 192–193, 256–259
Парк Р. 205, 236
Парсанз Т. 206–215, 220–224, 227–231, 244–245, 260, 263, 285
"Сацыяльная сістэма" 207, 211, 220, 230
"Структура сацыяльнага дзеяння" 206–207, 227, 229–230
Парыжская камуна 160, 163–165
Парэта В. 118, 150–156, 191, 194, 197, 238, 232
"Трактат аб агульнай сацыялогіі" 151–156, 197
паслуговы клас 197
пасляіндустрыйнае грамадства 282–285
перспектыва 248–254
Піл Дж. Д. Я. 58–59
Піяжэ Ж. 260, 271, 285
Плятон 17–19
Пляханаў Г. 178, 187, 277
плюралізм 167–168, 223, 282–284
праект Асветніцтва 264, 285
пратэстанцтва 78, 113–115, 138–145, 150, 214
працаўнікоў рады 186–187, 277
працоўная сіла 68–71
Проп У. 268
псіхааналіз 231–235, 247, 265
псіхалогія 54–55, 58, 94, 113, 122, 124, 153, 156, 206, 214, 232
публічная сфера 255, 260
Пулянцас Н. 265
Рабле 269
Рэдкліф-Браўн Э. Р. 203–205
разуменне 121–124, 130–134, 136–138
Расейская рэвалюцыя 274, 277
раскоша 140
раўнавага 57–59, 116, 213–214, 220, 222–224
рацыяналізм 21
рацыянальнасць 145–150, 200, 258, 259–264
Робэртсан Ў. 26, 32
ролі 239–240
Русо Ж.Ж. 19, 26, 36
Рыкарда Д. 68, 74–76
Рыкерт Г. 120, 123–124, 138
рэвізіянізм 178–179
рэіфікацыя 66, 68, 70, 118, 146, 147–148, 184–185, 199, 213, 256–257
рэлігія 104–105, 138–145, 215–216, 235, 253
Рэнэр К. 195, 197
рэшткі 153–156
Саветы 169, 286
самагубства 111–117
Сартр Ж. П. 182
Сарэль Ж. 99, 177, 180–182
"Развагі пра гвалт" 181
Сасюр Ф. 265–268
Сафокл 234
сацыялагічны імпрэсіянізм 129
сацыялізацыя 214–215, 230–231, 262–263
сацыялізм 51, 60–62, 98, 163–165, 172–174, 198
сацыялогія ведаў 247–254, 256–257
сацыялогія культуры 146–149, 247
сацыялогія літаратуры 271
сацыяльная мабільнасць 152
сацыяльная сістэма 47, 55, 87, 150–156, 196–197, 208–215, 228–231, 260–264
сацыяльная стратыфікацыя 30–31, 41–43, 167–169, 224–226
сацыяльная фармацыя 200, 273
сацыяльная эвалюцыя 53–59
сацыяльны арганізм 39–40, 53, 56–59, 103, 197
сацыяльны дарвінізм 151, 222
сацыяльны кантракт 17–19, 26, 228
сацыяльныя змены 32–34, 49, 67–68, 86–89, 220–221
сацыяльныя факты 94–95, 101–105, 203, 265–266
сацыяцыя 124–130, 146
свядомасць 241
семіялогія 271–272
сімвалічны інтэракцыянізм 240

смех 270
Сміт Э. 22, 26–30, 32–34, 41, 45, 60, 68, 74–75, 88, 161, 218, 226
"Багацце нацыяў" 29, 32, 108
Смол Э. 205, 222
сны 232–233
"спадарожных зменаў" метад 102
спосаб вытворчасці 62–63, 68, 78, 108, 191–192, 273–277
структуралізм 265–277
стылі мыслення 249
супольныя ўяўленні 101, 104, 114, 229
Сэн-Сымон А. 34, 40–44, 46–47, 50, 60–62, 108, 111, 157, 159, 283
сэн-сыманізм 60–62
таварны фетышызм 68, 184
Таквіль А. 157
Тард Г. 96, 100–101, 128, 266
татальнасць 78–80, 85–86, 121, 134, 182–186, 199, 248–249, 253, 258, 274–275
Томас Ў.І. 205, 236
Томпсан Э.П. 274
трагедыя культуры 147
традыцыйныя інтэлектуалы 191–193
Трасі Д. 71
Трольч Э. 144
Троцкі Л. 175, 277
тыпіфікацыі 242–243
Тэн І. 97
уласнасць 30–32, 40–44, 168
утапічнае мысленне 253
утопія 199
утылітарызм 228, 258
Ўэслі Дж. 144
фармальная сацыялогія 125–130
фашызм 220–221, 248–249
фенаменалогія 240–244
Фоербах Л. 65, 68, 87
формы 126–130, 134, 147–149
Франклін Б. 144
Франкфурцкая школа 146, 254–260, 285
Французскае Асветніцтва 35, 64, 109, 150, 152, 258, 264, 285
Французская рэвалюцыя 38–40, 50, 109, 152, 162, 251
французская сацыялогія 93–94
французская адукацыйная сістэма 93–94
Фройд З. 231–235, 239, 260
функцыя 56, 203–205, 209, 216–217, 225
функцыяналізм 117, 203–231, 263, 265
функцыянальная еднасць 216
функцыянальныя перадумовы 209–210
Фур'е Ш. 61–62
Фэргусан Э. 17, 22, 26–36, 38, 45, 48, 60, 73, 88, 147, 279
"Нарыс гісторыі грамадзянскае супольнасці" 28–34
халізм 78–80, 101–102, 116, 121–123, 129, 151, 153, 203, 205–206, 208–217, 261–267
Цёніс Ф. 97–98, 124–125, 145, 151, 228
цэнтралізацыя 162, 164–166, 193, 255, 259
Цюрго Ж. 44, 47
чалавечая натура 18, 54–55, 108, 153–154
чалавечая праца 65, 68–71
чартызм 61
Чыкагская школа сацыялогіі 236
Шутц А. 240–244
Шэлер М. 247–248
Эдыпаў комплекс 234–235
эліты 154, 171–172, 174–175, 191
эмансіпацыя 150, 199, 256–258, 260, 285
эмпірызм 36–37, 49, 104
Энгельс Ф. 61, 71–73, 86, 159–162, 166, 177–178
этнаметадалогія 244–246
якабінцы 186
AGIL 209, 212
conscience collective 104–112, 204, 214
philosophes 36–38
praxis 68, 87, 187–188, 194–195, 199–200, 256–257, 273, 278
Weltanschauung 187–188, 248

МАЛЫ ТЛУМАЧАЛЬНЫ СЛОЎНІК САЦЫЯЛАГІЧНЫХ ТЭРМІНАЎ

Слоўнік змяшчае асноўныя сацыялагічныя тэрміны, скарыстаныя ў кнізе, але нам давялося ўлучыць у яго таксама некаторыя ўжытыя ў ёй паняцці філасофіі, псіхалогіі, культурнае антрапалогіі і лінгвістыкі. Апрача таго, мы палічылі патрэбным дапоўніць слоўнік некаторымі сацыялагічнымі паняццямі, якія толькі згадваюцца ў кнізе або наагул адсутнічаюць у ёй. Спадзяемся, што такі дадатак не зашкодзіць і будзе карысны для чытача.

Слоўнік складзены паводле гнездавога прынцыпу, г. зн., калі чытач захоча даведацца пра сутнасць тэрміна, напрыклад, "*абазнаны клас*", дык ён мае шукаць гэты тэрмін пад рубрыкай "*клас*". Тое сама датычыць і словазлучэнняў, што складаюцца з двух назоўнікаў тут на першае месца мы змясцілі галоўнае слова, якое вызначае граматычную форму дадатковага слова. Калі вы хочаце ведаць, што такое "*дастасаванне да вартасці*", шукайце слова "*дастасаванне*". Выняткам з гэтага правіла сталі тэрміны, якія або ўтвараюць устойлівае словазлучэнне (напрыклад, "*белыя каўняры*" ці "*нябачная рука*"), або складаюцца з больш як двух словаў (напрыклад, "*неспадзяваныя наступствы сацыяльнага дзеяння*"). У такіх словазлучэннях мы пакінулі звычайны парадак словаў. Ангельскія ды іншамоўныя адпаведнікі, якія падаюцца адразу пасля тэрміна ў дужках, таксама захоўваюць звычайны парадак, г. зн. спачатку названы прыметнік, потым назоўнік. Калі ў дужках спецыяльна не пазначаная мова, з якой паходзіць тэрмін, гэта азначае, што ён пададзены па-ангельску. Калі ж тэрмін прыйшоў у сацыялогію з нейкай іншай мовы, дык мы пазначылі, з якой менавіта (ст.-грэцкай, лацінскай, нямецкай ці французскай).

У словазлучэннях, якія належаць да аднаго гнязда паняццяў, галоўнае слова замененае тыльдай, напрыклад:

Клас

~ *абазнаны*

~ *вытворчы*

Належыць чытаць: *абазнаны клас, вытворчы клас* і г.д.

Па-за межамі слоўніка засталіся прыметнікі, утвораныя ад назоваў пэўных метадалагічных падыходаў, але чытач заўважыць, што мы стараліся трымацца адное парадыгмы іхнага ўтварэння: *валюнтарызм/валюнтарыстычны* (а не валюнтарысцкі), *дэтэрмінізм/дэтэрміністычны* (а не дэтэрмінісцкі) і г. д.

Гэта, бадай, першы беларускі слоўнік сацыялагічных тэрмінаў. Праца з ім працягваецца, і неўзабаве выдавецтва мяркуе выпусціць яго ў пашыраным выглядзе асобным выданнем. Таму буду вельмі ўдзячны за ўсе заўвагі і прапановы, якія чытач можа даслаць на адрас выдавецкай кампаніі.

Уладзімір Маруцік

Аб'ектывацыя (*objectification*) — тэрмін марксізму, запазычаны з філасофіі Г. В. Ф. Гегеля; абазначае рэалізацыю навонкі суб'ектыўных намераў асобы.

Агнастыцызм (*agnosticism*) — кірунак у філасофіі, прыхільнікі якога лічаць немагчымым спазнанне свету.

Адаптацыя (*adaptation*) — 1) у структурным функцыяналізме адна з функцыянальных перадумоваў сацыяльнае сістэмы, якая забяспечвае прыстасаванне сацыяльнае сістэмы да таго асяроддзя, у якім яна існуе; гл. таксама *дасягненне мэтаў*, *інтэграцыя*, *латэнтнасць*, *перадумовы функцыянальныя*; 2) прыстасаванне асобы да сацыяльнага асяроддзя (класіфікацыю тыпаў адаптацыі даў Р. Мэртан), найперш да ўхваленых грамадствам мэтаў дзейнасці асобы і сродкаў дасягнення тых мэтаў, якімі дзеяча забяспечваюць інстытуцыі грамадства; гл. таксама *канфармізм*, *навацыя*, *паўстанне*, *рытуалізм*, *хаванне*.

Адчужэнне (*alienation*) — тэрмін марксізму, пазычаны з філасофіі Г. В. Ф. Гегеля; абазначае працэс, цягам якога чалавеку чужэе вонкавы свет і іншыя людзі;

~ **працы** (*alienation of labour*) — паводле Маркса, з'ява, уласцівая капіталістычнаму грамадству, дзе пэўны клас (пралетарыят) пазбаўлены права ўласнасці на ўсё, у тым ліку і на выніку сваёй працы; праца робіцца чужою для таго, хто яе выконвае, бо яе вынікі належаць іншым.

Азначальнік (*signifier*) — аб'ект, выразнік нейкага значэння; паняцце semiялогіі Р. Барта.

Азначанае (*signified*) — рэч або вобраз, якім надаюць пэўнае ўмоўнае значэнне; тэрмін семіялогіі Р. Барта.

Азначэнне (*definition*) — 1) дэфініцыя, акрэсленне паняцця; (signification) — 2) акт надання ўмоўнага значэння, сэнсу пэўнаму знаку (якім можа быць нейкая рэч або вобраз); тэрмін семіялогіі Р. Барта.

Альтэрнатывы функцыянальныя (*functional alternatives*) — тэрмін структурнага функцыяналізму, абазначае сацыяльныя інстытуцыі, якія могуць выконваць у грамадстве аднолькавую функцыю; гл. таксама *субстытут функцыянальны*.

Аномія (*anomie*) — тэрмін, прапанаваны Э.Дзюркеймам для азначэння стану грамадства, калі перастае дзеяць адзіная сістэма ўхваленых узораў паводзінаў; літаральна "адсутнасць закону" (з ст.-грэц.).

Анталогія (*ontology*) — раздзел філасофіі, у якім вывучаюць нязменныя падставы сусвету, быццё.

Антыномія (*antinomy*) — разумовая (інтэлектуальная) супярэчнасць, парадокс; у сціслым значэнні "тое, што пярэчыць закону, правілу" (з ст.-грэц.).

Арганіцызм (*organicism*) — метадалагічны падыход у сацыяльных навуках, прыхільнікі якога параўноўваюць грамадства з арганізмам, ■ пэўныя грамадскія ўстановы — з пэўнымі органамі чалавечага цела, найбольш яскравы прыклад — сацыялогія Г. Спэнсэра.

Артэфакт (*artefact*) — кожная штучна створаная рэч; прадукт дзейнасці чалавека.

Асабістасць (*self*) — 1) суб'ектыўны аспект асобы, перадусім яе здольнасць

да адвольнага дзеяння, яе свабодная воля; (*I*) — 2) у тэорыі Дж. Г. Міда паняцце, якое абазначае вобраз маёй асобы маімі ўласнымі вачыма, "я–сам" ці "я–сам–для–сябе"; гл. таксама *асабовасць, асоба, дзеяч, індывід*;

~ люстраная (*looking-glass self*) — канцэпцыя Ч. Кулі, паводле якой асабістае "Я" чалавека — складаная і вельмі суб'ектыўная рэальнасць, якую ўтвараюць тры элементы: уяўленне пра тое, як я выглядаю ў вачах іншых людзей; меркаванне аб тым, што яны думаюць пра мяне, і пачуццё, якое я маю ў звязку з іх стаўленнем да мяне.

Асабовасць (*personality*) — 1) аб'ектыўны аспект асобы, перадусім сукупнасць яе адметных, непаўторных рысаў; тое, што робіць індывіда асобаю, унікальным суб'ектам, адметным ад іншых людзей; (*me*) — 2) у тэорыі Дж. Г. Міда паняцце, якое абазначае вобраз маёй асобы вачыма іншых людзей, «я–для–іншых»; гл. таксама *асабістасць, асоба, дзеяч, індывід*.

Асоба (*person*) — аўтар вольнага выбару і дзеяння; гл. таксама *асабістасць, асабовасць, дзеяч, індывід*.

Асяроддзе (фр. *milieu*, анг. *environment*) — паняцце, уведзенае ў сацыяльную тэорыю Ш. Мантэск'ё, якое абазначае не "натуральнае", а "грамадскае асяроддзе", або "атачэнне" — пэўныя сацыяльныя інстытуцыі, традыцыі і звычаі, што ўтвараюць грамадскі кантэкст, у якім дзейнічае асоба; гл. таксама *адаптацыя, канфармізм, навацыя, паўстанне, рытуалізм, хаванне*.

Атамізм (*atomism*) — метадалагічны падыход, заснаваны на дапушчэнні, што вывучаная з'ява ёсць толькі мноствам элементаў, якія не ўтвараюць незалежнага ад іх цэлага; у сацыяльнай тэорыі прыхільнікі таго падыходу (напрыклад, Г. Тард, Г. Зімэль, М. Вэбэр і г. д.) звычайна лічаць, што не існуе нейкага грамадства, незалежнага ад асобаў, што яго складаюць; грамадства, на іхную думку, ёсць толькі сумаю ўсіх індывідаў і іхных дачыненняў паміж сабой; падыход, блізкі *метадалагічнаму індывідуалізму* і процілеглы *халізму* і *метадалагічнаму калектывізму*.

Безасабовы (*impersonal*) — вызначаны для ўсіх, без увагі на асабістыя абставіны таго ці іншага індывіда.

"Белыя каўняры" (*white collars*) — катэгорыя работнікаў бізнесовых кампаніяў, занятых службовай працаю (у адрозненне ад так званых "блакітных каўняроў" — работнікаў, што выконваюць фізічную працу).

Бігэйвіярызм (*behaviourism*) — кірунак у псіхалагічнай навуцы (заснавальнік Дж. Ўотсан), прыхільнікі якога свядома адмаўлялі магчымасць і патрэбу вывучэння суб'ектыўных фактараў у паводзінах чалавека (свядомасць), даследуючы толькі бачныя, так бы мовіць, аб'ектыўныя паводзіны (учынкі або рэакцыі на пэўныя стымулы).

Браць паставу (*taking the attitude*) — спосаб, якім дзіця засвойвае культуру (узоры паводзінаў), пераймаючы паводзіны дарослых; напрыклад, дзяўчынка, якая гуляе з лялькамі, бярэ паставу (пераймае ролю) уласнай маці; гл. таксама *гульня, значны іншы, ігра, інтэракцыянізм сімвалічны, інтэрналізацыя, сацыялізацыя*.

Валадарства (*authority*) — права (у адрозненне ад проста здольнасці) прымаць рашэнні і патрабаваць іх выканання.

Валюнтарызм (*voluntarism*) — кірунак у сацыяльнай філасофіі, прыхільнікі якога лічаць гістарычны працэс непрадказальным, бо ён творыцца адвольнымі ўчынкамі асобаў.

Вартасць (*value*) — 1) тэрмін эканамічнай тэорыі, які абазначае каштоўнасць тавару з розных гледзішчаў; 2) этычная каштоўнасць;

~ **абменная** (*exchange value*) — каштоўнасць тавару з увагі на магчымасць ягонага абмену на іншыя тавары;

~ **дадатковая** (*surplus value*) — тэрмін эканамічнай тэорыі К. Маркса, абазначае тую частку вартасці выраблены тавараў, якая дадаецца да вартасці скарыстаных сыравіны і абсталявання працаю работніка, які стварыў той прадукт;

~ **спажывецкая** (*use value*) — каштоўнасць тавару з пункту гледжання яго спажывання.

Вось (*axis*) — паняцце тэорыі пасляіндустрыйнага грамадства Д. Бэла, якое абазначае прынцып арганізацыі грамадскага жыцця як наагул, так і ў асобных сферах (эканоміцы, палітыцы, культуры).

Вытворныя (*derivations*) — паняцце сацыялогіі В. Парэты, якое абазначае рацыянальныя (г.зн. разумныя) тлумачэнні асобаю сваіх учынкаў (часцей за ўсё неразумных, ці, як казаў Парэта, алагічных) і аб'ектыўных падзеяў; гл. таксама *рацыяналізацыя*.

Гаворка (анг. *speech*, фр. *parole*) — адно з двух галоўных апазіцыйных паняццяў у структуралістычным мовазнаўстве Ф. дэ Сасюра; абазначае штодзённыя, несістэмныя моўныя паводзіны індывідаў, што розняцца ад мовы як чагосьці сістэматызаванага, упарадкаванага; гл. таксама *мова, маўленне*.

Гегемонія (*hegemony*) — паняцце, уведзенае ў сацыяльную навуку італійскім марксістам А. Грамшы, якое абазначае панаванне пэўнай групы ў грамадстве не толькі ў палітычным ці ў эканамічным аспектах, а найперш у культуры ды ідэалогіі; г. зн. культуру ці светапогляд тае групы вызнае і падзяляе бальшыня грамадзян.

Геданізм (*hedonism*) — плынь у этыцы, ці маральнай філасофіі, прадстаўнікі якой лічаць, што чалавек кіруецца ў сваіх паводзінах прагай асабістага задавальнення, уцехаў.

Герменеўтыка (*hermeneutics*) — напачатку метад тлумачэння тэкстаў, перадусім рэлігійных, пазней увогуле метад вытлумачэння суб'ектыўных значэнняў, выказаных у тэкстах і паводзінах; першым, хто апісаў працэдуру герменеўтычнага тлумачэння, быў нямецкі тэолаг Шлеэрмахер; у сацыялогіі заснавальнікам гэткага падыходу (які тут завецца інтэрпрэтацыйнаю сацыялогіяй) быў В. Дыльтэй, а ягонымі паслядоўнікамі — Г. Зімэль і М. Вэбэр.

Гістарыцызм (*historicism*) — паняцце ўведзенае К.Р. Попэрам, аўстрыйска-брытанскім філосафам, логікам і метадолагам навуковага даследвання дзеля абазначэння кірунку ў сацыяльнай філасофіі, заснаванага на перакананні, што існуюць аб'ектыўныя гістарычныя законы, якія нельга змяніць дзеяннямі індывідаў, на тым, што, адкрыўшы іх, даследнік здолее прадказваць будучае развіццё чалавецтва; прадстаўнікамі таго філасафічнага кірунку, на думку Попэра, былі Плятон, Арыстотэль, Гегель, Маркс.

Гледзішча — тое сама, што і пункт гледжання, перспектыва.

Грамада — тое сама, што і супольнасць.

Грамадзянства — тое сама, што і грамадзянская супольнасць.

Грамадства (*society*) —1) наагул кожная самадастатковая супольнасць людзей; 2) навачасны тып сацыяльнай арганізацыі, процілеглы традыцыйнай грамадзе;

~ **індустрыйнае** (*industrial society*) — паняцце, уведзенае ў сацыялогію А. дэ Сэн-Сымонам дзеля абазначэння новага тыпу грамадства, што запанаваў пасля заняпаду традыцыйнага, ці перадындустрыйнага, грамадства, і дзе найважнейшае значэнне набывае прадукцыйнасць працы, "працавітасць" (*industria* з лац.), якая вызначае ўсё сацыяльнае жыццё;

~ **масавае** (*mass society*) — адно з найбольш плённых паняццяў сацыяльнай філасофіі і сацыялогіі XX ст., якое распрацоўвалі гішпанскі філосаф Х. Артэга-і-Гасэт, К. Мангайм, сябры франкфурцкае школы ды іншыя даследнікі; паводле тае канцэпцыі, у Новыя часы адбылося выйсце на гістарычную сцэну масаў (так званае "паўстанне масаў"), якія сталі галоўным суб'ектам гісторыі, у адрозненне ад папярэдніх эпохаў, калі ўсё вырашалі нешматлікія арыстакратычныя эліты; да фармавання і ўздыму масаў спрычыніліся рынкавая эканоміка (масавая вытворчасць тавараў) і ліберальная дэмакратыя (агульнае выбарчае права), якія пазбавілі асобу незалежнасці, зрабілі чалавечыя стасункі ананімнымі, безасабовымі, медыяванымі рэчамі; менавіта з фармаваннем гэтага грамадства даследнікі звязвалі пашырэнне ў XX ст. таталітарных палітычных ідэалогіяў і рэжымаў;

~ **мілітарнае** (*militant society*) — у канцэпцыі Г. Спэнсэра тып грамадства, які папярэднічае індустрыйнаму грамадству, адметны адсутнасцю сацыяльнай дыферэнцыяцыі, вельмі простай структураю; галоўную ролю ў сацыяльнай арганізацыі гэткага тыпу грае збройная сіла, гвалт, а не прадукцыйнасць працы ці стан эканомікі, як у індустрыйным грамадстве;

~ **навачаснае** (*modern society*) — грамадства, якое зведала мадэрнізацыю, найперш індустрыялізацыю і ўрбанізацыю; грамадства Новых часоў;

~ **пасляіндустрыйнае** (*post-industrial society*) — канцэпцыя Д. Бэла, згодна з якой замест індустрыйнага грамадства прыходзіць новы тып сацыяльнай арганізацыі, які розніцца ад папярэдняга тым, што тут важнейшую ролю граюць веды і інфармацыя, а не прадукцыйнасць працы, як у індустрыйным грамадстве; таму ўлада ў новым грамадстве, на думку Бэла, будзе належаць так званаму "абазнанаму класу" — навукоўцам, наагул экспертам, а не эканамічным агентам, ці бізнесоўцам; апрача таго, пасляіндустрыйнае грамадства арганізаванае не паводле аднаго прынцыпу, што ўласціва для індустрыйнага грамадства, дзе ўсё вызначае прадукцыйнасць працы, ■ кожная з сфераў грамадскага жыцця падпарадкуецца свайму ўласнаму прынцыпу ("восі");

~ **перадындустрыйнае** (*pre-industrial society*) — тып грамадства, які папярэднічае індустрыйнаму грамадству; звычайна атаясамліваюць з традыцыйным грамадствам, тыпам сацыяльнай арганізацыі, што панаваў перад пачаткам Новых часоў;

~ **традыцыйнае** (*traditional society*) — тып сацыяльнай арганізацыі, які, павод-

ле сацыёлагаў, папярэднічаў індустрыйнаму грамадству; найважнейшым прынцыпам такога тыпу грамадства ёсць перайманне й захаванне традыцыі, а не прадукцыйнасць працы, як у індустрыйным грамадстве.

Ґрупа, сацыяльная ґрупа (*group, social group*) — кожнае згуртаванне індывідаў;

~ **адмоўна ўпрывілеяваная** (*negatively privileged group*) — тэрмін Вэбэравай тэорыі сацыяльнай стратыфікацыі, які абазначае тых работнікаў, што могуць выконваць толькі вельмі простую работу, якая не вымагае нейкага адмысловага спрыту; таму прадстаўнікі ґрупы надзвычай шматлікія, а гэта значыць, што яны не могуць спадзявацца на добры заробак;

~ **дадатна ўпрывілеяваная** (*positively privileged group*) — паняцце Вэбэравай тэорыі сацыяльнае стратыфікацыі, абазначае так званых спецыялістаў, або экспертаў, людзей, якія маюць адмысловы прафесійны спрыт (ім, як правіла, валодае небагата людзей), таму звычайна яны маюць добры даход (напрыклад, лекары, адвакаты і г.д.).

~ **статусная** (*status group*) — у Вэбэравай тэорыі сацыяльнай стратыфікацыі згуртаванне індывідаў, якія адрозніваюцца ад іншых людзей уласцівым толькі ім становішчам у грамадстве, ■ таксама адметным стылем жыцця;

~ **першасная** (*basic group*) — невялікая супольнасць людзей, паміж якімі існуе беспасярэдні кантакт і ўстойлівая эмацыйная сувязь.

Гульня (*game*) — паводле Дж. Г. Міда, другі этап сацыялізацыі асобы, які ідзе следам за першай стадыяй — ігрой; на тым другім этапе асоба ўсведамляе грамадскі кантроль з боку ґрупы, або так званага "абагульненага іншага".

Дабро паспалітае (*commonwealth*) — 1) супольны інтарэс усіх грамадзянаў; 2) дзяржава (калька з лац. *res publica* — агульная рэч; рэч, якой карыстаецца кожны; іначай рэч паспалітая).

Дадатныя функцыі сацыяльнага канфлікту (*positive functions of social conflict*) — тэрмін структурнага функцыяналізму; абазначае станоўчыя функцыі, якія выконвае канфлікт у грамадскім жыцці, найперш выяўленне супярэчнасці інтарэсаў розных сацыяльных ґрупаў.

Дарвінізм сацыяльны (*Social Darwinism*) — кірунак у сацыяльнай тэорыі, што існаваў у другой палове XIX ст.; ягоныя прыхільнікі (Ратцэнгофер, Гумпловіч, Новікаў) глядзелі на гісторыю як на змаганне паміж грамадствамі і ўнутры іх за існаванне.

Дарэчнасць (*relevance*) — адпаведнасць аргументаў або паводзінаў кантэксту;

~ **вартасцёвая** (*value-relevance*) — адпаведнасць падзеі або паводзінаў сістэме каштоўнасцяў таго грамадства, у якім яны адбываюцца; значэнне падзеі або паводзінаў асобы/ґрупы з увагі на вартасці пэўнай культуры (тэрмін уведзены Г. Рыкертам і выкарыстоўваўся М. Вэбэрам).

Дарэчны (*relevant*) — адпаведны, прыдатны, гожы, належны.

Дасведчанне (*experience*) — непаўторнае, унікальнае перажыванне асобы, элемент ейнага жыццёвага досведу.

Дастасаванне да вартасці (*value-relatedness*) — метадалагічная працэдура, прапанаваная нямецкім філосафам Г. Рыкертам; абазначае параўнанне пэўнай падзеі або сацыяльнай з'явы з сістэмай каштоўнасцяў, якая пануе ў грамадстве, дзе адбылася тая падзея або існуе тая з'ява; ужываюць дзеля таго, каб зразумець, якое рэальнае значэнне мелі гэтая падзея або з'ява ў кантэксце культуры.

Дасягненне мэтаў (*Goal Attainment*) — у структурным функцыяналізме адна з функцыянальных перадумоваў сацыяльнай сістэмы, якая забяспечвае цэламу грамадству дасягненне ягоных мэтаў (найперш ягонае захаванне) і вылучэнне ім новых мэтаў; гл. таксама *адаптацыя, інтэграцыя, латэнтнасць, перадумовы функцыянальныя*.

Дачыненне (*interaction*) — узаемадзеянне паміж індывідамі, разнастайная, паводле формы і зместу, камунікацыя паміж удзельнікамі грамадства.

Дзеянне, сацыяльнае дзеянне (*action, social action*) — адно з найважнейшых паняццяў сацыяльнай тэорыі, якое абазначае адвольную дзейнасць індывіда як штосьці супрацьлеглае ўсталяванай сістэме, інстытуцыям ці структурам; гэтым тэрмінам сацыёлагі абазначаюць адвольны, ці валюнтарыстычны, аспект грамадства насуперак яго наканаванаму, дэтэрміністычнаму аспекту, які абазначаюць тэрмінамі "сістэма" або "структуры"; паняцце "сацыяльнае дзеянне" ў сацыялогіі М. Вэбэра абазначае ўчынак індывіда, які ўзгадняецца з паводзінамі іншых людзей; Вэбэр адрозніваў "дзеянне" ад "паводзінаў": калі дзеянне ёсць свядома спланаваным учынкам асобы, дык тэрмінам "паводзіны" ён абазначыў тыя ўчынкі асобы, якія ёсць цалкам рэактыўнымі, г. зн. простым адказам індывіда на ўздзеянне на яго вонкавай, аб'ектыўнай сітуацыі; у тым адказе няма элемента рацыянальнай спланаванасці, свядомасці ўчынку, суб'ектыўнага значэння, якое надае дзеянню асоба;

~ **асобнае** (*unit-act*) — тэрмін структурнага функцыяналізму Т. Парсанза; абазначае адзінкавае дзеянне, якое, на думку Парсанза, мае ўлучаць дзеяча, мэту, на якую скіравана ягонае дзеянне, і сітуацыю (г. зн. кантэкст, у якім адбываецца тое дзеянне);

~ **алагічнае** (*non-logical social action*) — паводле В. Парэты, найбольш пашыраны тып дзеяння людзей; дзеянне, якое вызначаецца не аб'ектыўнай сітуацыяй, а суб'ектыўнымі прычынамі: каштоўнасцямі, перакананнямі, настроямі асобы;

~ **афектыўнае** (*affectual action*) — паводле класіфікацыі ідэальных тыпаў сацыяльнага дзеяння, прапанаванай М. Вэбэрам, тып дзеяння асобы, абумоўлены ейнымі эмоцыямі ці афектамі; належыць да тыпу ірацыянальнага дзеяння;

~ **вартасцёва-рацыянальнае** (*ням. wertrational*) — паводле класіфікацыі М. Вэбэра, тып сацыяльнага дзеяння, скіраванага на дасягненне абсалютнай вартасці; на думку Вэбэра, можа належыць як да тыпу рацыянальнага, так і да ірацыянальнага дзеяння: чым больш абсалютная, на думку індывіда, тая вартасць, дасягнуць якую ён імкнецца, тым меней рацыянальнымі робяцца ягоныя дзеянні, г. зн. спосабы, якія ён абірае дзеля дасягнення тае вартасці, і наадварот;

~ **ірацыянальнае** (*irrational action*) — тэрмін Вэбэравай сацыялогіі, якім даследнік абазначаў тып чалавечага дзеяння, не зарыентаванага на рацыянальныя мэты і спосабы іхнага дасягнення; да таго тыпу дзеяння Вэбэр залічыў афектыўнае, традыцыйнае і ў пэўнай ступені дзеянне, скіраванае на дасягненне нейкай вартасці (вартасцёва-рацыянальнае);

~ мэтанакіраванае (мэтарацыянальнае) (ням. *zweckrational*) — паводле Вэбэравай класіфікацыі ідэальных тыпаў сацыяльнага дзеяння, дзеянне, якое вызначаецца рацыянальным выбарам асобаю мэты і спосабаў яе дасягнення; належыць да тыпу рацыянальнага дзеяння;

~ рацыянальнае (*rational action*) — паняцце Вэбэравай сацыялогіі, якое абазначае тып дзеяння, калі індывід свядома абірае свае мэты і спосабы іх дасягнення, маючы на ўвазе кантэкст, у якім адбываецца дзеянне, г.зн. аб'ектыўную сітуацыю і дзеянні ўсіх іншых зацікаўленых асобаў; да таго тыпу належыць найперш мэтанакіраванае дзеянне;

~ традыцыйнае (*traditional action*) — адзін з ідэальных тыпаў сацыяльнага дзеяння, вылучаных М. Вэбэрам; адметнай рысай гэтага тыпу дзеяння ёсць тое, што чалавек дзейнічае паводле ўсталяванай традыцыі.

Дзеяч (*actor*) — паняцце структурнага функцыяналізму, якое абазначае асобу, удзельніка грамадства; яго проціпастаўляюць сістэме (або структурам) як аўтара вольнага выбару і ўчынку, як увасабленне валюнтарыстычнага аспекту грамадства насуперак дэтэрміністычным тэндэнцыям.

Досвед (*experience*) — сукупнасць уяўленняў асобы пра свет на падставе ўласнага жыцця.

Дуалізм (*dualism*) — метадалагічны падыход, заснаваны на дапушчэнні, што ў вывучанай рэальнасці пануюць два роўныя, паводле моцы, пачаткі; падыход, процілеглы *манізму*.

Дынаміка, сацыяльная дынаміка (*dynamics, social dynamics*) — паводле А.Конта, адзін з двух раздзелаў сацыялогіі (другі — *сацыяльная статыка*), у якім трэба вывучаць з'яву ў яе гістарычным аспекце, г.зн. тыя змены, што адбываюцца з ёю цягам часу, або даследваць адну і тую ж з'яву ў розных грамадствах; метадалагічны падыход, падобны да гістарычнага (а таксама параўнальнага) метаду і дыяхранічнага падыходу.

Дынамічнае паняцце праўды (*dynamic conception of the truth*) — у Мангаймавай сацыялогіі ведаў праўдзівасць пэўнага пункту гледжання (або перспектывы) толькі частковая, абумоўленая структурай грамадства і становішчам у гэтай структуры пэўнай групы або асобы; таму каб выявіць частковую праўду, якую замыкае ў сабе кожны пункт гледжання на рэальнасць, трэба дастасаваць той пункт гледжання, або перспектыву, да ўсёй структуры пэўнага гістарычнага і сацыяльнага суб'екта, г.зн. грамадства; канцэпцыя, блізкая да паняцця *рэляцыянізм*.

Дысалюцыя (*dissolution*) — паглынанне, рашчыненне, распад; працэс, процілеглы *эвалюцыі*.

Дыстанцыя (*distance*) — тэрмін сацыялогіі Г. Зімэля; абазначае аддаленне чалавека ад іншых людзей у выніку стварэння "грандыёзнай матэрыяльнай культуры", якая робіцца пасярэднікам у міжасабовых дачыненнях і таму аддаляе людзей адзін ад аднаго; значэнне таго паняцця ў пэўнай ступені адпавядае значэнню тэрміна *адчужэнне*.

Дысфункцыі (*dysfunctions*) — у структурным функцыяналізме — неадпаведнае функцыянаванне нейкай сацыяльнай інстытуцыі, невыкананне ёю свайго задання ў сацыяльнай сістэме.

Дыферэнцыяцыя, сацыяльная дыферэнцыяцыя (*differentiation, social differentiation*) — падзел грамадства на сацыяльныя пласты й групы, арганізаваны паводле герархічнага прынцыпу і ўласцівы кожнаму больш-менш развітаму грамадству.

Дыфузіянізм (*diffusionism*) — тэорыя аб пашырэнні здабыткаў цывілізацыі праз пазычанне, перайманне нейкага звычаю, тэхналогіі або ідэі адным народам ад іншых.

Дыяда (*dyad*) — паводле Г. Зімэля, адна з істотных і элементарных формаў сацыяцыі, у якой адбываюцца вельмі разнастайныя дачыненні паміж двума індывідамі; элементарнасць формы вызначаецца тым, што два індывіды, якія складаюць дыяду, — найменшая колькасць абавязковых удзельнікаў сацыяцыі; асаблівая рыса дыяды — беспасярэднасць дачыненняў паміж індывідамі ў адрозненне ад усіх іншых формаў сацыяцыі (напрыклад, трыяды) з больш чым двума ўдзельнікамі.

Дыялектыка (*dialectics*) — спосаб тлумачэння рэальнасці, які грунтуецца на дапушчэнні, што рэчаіснасць не ёсць нечым застылым ці нязменным, што кожная рэч можа перамяніцца ў штосьці зусім процілеглае; падыход, процілеглы *метафізіцы*.

Дыяхранічны (*diachronic*) — гістарычны аспект сацыяльнай з'явы; падыход, які мае на мэце вывучэнне зменаў, што здарыліся з тою з'явай за пэўны час; процілеглы *сінхранічнаму* аспекту; тэрмін прапанаваны Ф. дэ Сасюрам, заснавальнікам структуралістычнага мовазнаўства.

Дэвіяцыйны (*deviant*) — той, што адхіляецца ад прынятых у грамадстве ўзораў паводзінаў; гл. таксама *дэвіяцыя, паводзіны дэвіяцыйныя, збочванне, збочны*.

Дэвіяцыя (*deviation, deviance*) — адхіленне асобы ад слушных, ухваленых грамадствам узораў паводзінаў, парушэнне ўсталяваных сацыяльных нормаў.

Дэгуманізацыя суб'екта (*dehumanisation of the subject*) — тэрмін канцэпцыі адчужэння, паводле якой чалавек, ствараючы культуру, у тым ліку матэрыяльную, аддаляецца і ад прыроды, і ад іншых людзей; чалавек, ствараючы аб'екты культуры, аддае ім сваю чалавечую прыроду й моц і нібы перастае быць людскім, робіцца нелюдзем.

Дэдукцыя (*deduction*) — метад лагічнага вываду, з дапамогаю якога з агульных сцверджанняў выводзяць меркаванні пра асобныя з'явы або факты; метад, процілеглы *індукцыі*.

Дэструктурацыя (*destructuration*) — паняцце структуралізму, якое абазначае працэс разбурэння, раскідання сацыяльных структураў, або інстытуцыяў.

Дэтэрмінізм (*determinism*) — метадалагічны падыход да вывучэння сацыяльнай рэальнасці як да цалкам вызначанай нейкімі аб'ектыўнымі прычынамі, незалежнымі ад дзеянняў людзей; падыход, апазіцыйны *валюнтарызму*.

Дэцэнтраванне суб'екта (*the de-centring of the subject*) — тэрмін структуралізму, які абазначае працэс знікання суб'екта ў сучасным масавым грамадстве; той працэс звязаны з ананімнасцю цяперашняга грамадства, пасіўнай роляй у ім

індывіда, які зрабіўся звышсацыялізаваным, г. зн. ягоныя дзеянні амаль цалкам вызначаюцца правіламі, якія накідае яму грамада, валюнтарыстычны ж складнік у паводзінах асобы памяншаецца і ледзьве не знікае.

Жалезны закон алігархіі (*iron law of oligarchy*) — правіла, сфармуляванае Р. Міхельсам, паводле якога кожнай арганізацыяй, нават найбольш дэмакратычнай, рана ці позна пачынае кіраваць алігархія, г. зн. усё ў арганізацыі вырашае жменька кіраўнікоў, звычайныя ж сябры арганізацыі (партыі, фірмы й г.д.) трацяць усялякі ўплыў на яе дзейнасць.

Жыццясвет (анг. *life-world*; ням. *Lebenswelt*) — паняцце фенаменалагічнай сацыялогіі А. Шутца, якое абазначае штодзённае жыццё асобы і яе досвед аб гэтым жыцці; безупынная плынь досведу і ўчынкаў асобы.

Забабоны (*superstition*) — вера асобы/групы ва ўласныя прыдумкі, ілюзіі; у шмат якіх сацыялагічных тэорыях адзначаецца велізарная роля гэтага суб'ектыўнага чынніка (разам са звычкамі, штодзённымі ведамі і г.д.) у паводзінах асобы; гл. таксама *супольныя ўяўленні.*

Забягаць, запабегчы (чаму) (*prevent*) — папярэджваць, прадухіляць.

Завядзёнка (*routine*) — дзеянні, якія індывід паўтарае дзень пры дні паводле некалі абраных узораў.

Запас ведаў (*the stock of knowledge*) — у фенаменалагічнай сацыялогіі А. Шутца адзін са сродкаў (разам з тыпізацыямі й дарэчнасцю) пабудовы і ўпарадкавання асобаю штодзённай рэальнасці; веды аб штодзённым жыцці, якія мае пэўная асоба.

Збочванне — тое сама, што і *дэвіяцыя.*

Збочны — тое сама, што і *дэвіяцыйны*; гл. таксама *паводзіны дэвіяцыйныя.*

Звышасабовы (*supra-individual*) — прымета тых людскіх дачыненняў, якія страцілі беспасярэдні характар, г. зн. тых дачыненняў, што ахопліваюць болей за два ўдзельнікі; у гэткіх стасунках выяўляюцца не толькі рысы характару кожнага з удзельнікаў, але і нешта, уласцівае самім дачыненням як цэласці, у саміх удзельнікаў тых дачыненняў узнікае пачуццё, што іхныя дачыненні залежаць не ад іх, а разгортваюцца паводле нейкіх сваіх, незалежных і не зусім зразумелых для індывідаў законах.

Звышвыпуклены (*hypostatised*) — перабольшаны; падкрэсленне нейкага аднаго боку або аспекту рэальнасці коштам усіх іншых.

Звышдэтэрмінаванасць (*overdetermination*) — стан абсалютнай наканаванасці дзеянняў індывіда, усе ягоныя ўчынкі вызначаныя наперад узорамі ды правіламі, ухваленымі грамадствам; на думку крытыкаў структурнага функцыяналізму, у гэтай тэорыі грамадства з паводзінаў асобы цалкам выкасаваны валюнтарыстычны складнік, дзеяч ператвораны ў нейкі шрубок, які функцыянуе паводле законаў, накінутых яму грамадствам; ідэя, блізкая да канцэпцыі *звышсацыялізаванага індывіда.*

Згода, паспалітая згода (*consensus, social consensus*) — згода большыні грамадзянаў наконт найважнейшых каштоўнасцяў і нормаў паводзінаў.

Зграмаджэнне — 1) згуртаванне індывідаў у супольнасць, утварэнне грамадства; гл. таксама *сацыяцыя*; 2) тое сама, што і супольнасць, грамадства наагул.

Згуртаванасць — тое сама, што і салідарнасць.

Змены, сацыяльныя змены (*change, social change*) — пераўтварэнні, якія адбываюцца ў грамадскім жыцці; адно з найважнейшых паняццяў сацыяльнай тэорыі, звязанае з шэрагам найбольш істотных праблемаў сацыялогіі: чаму адбываюцца змены? Якім чынам яны здзяйсняюцца? Чаму змены не прыводзяць да разбурэння грамадства? і г. д.; паняцце, процілеглае паняццю *сацыяльны парадак*.

Змест (*content*) — тэрмін сацыялогіі Г. Зімэля, процілеглы паняццю *форма*; зместам ёсць рэальныя дачыненні паміж дзеячамі ў разнастайных формах сацыяцыі (напрыклад, у форме дыяды — дачыненнях дзвюх асобаў — могуць адбывацца вельмі разнастайныя ўзаемадзеянні: паміж лекарам і хворым, настаўнікам і вучнем і г.д.).

Значэнне (*meaning*) — сэнс, які мае для індывіда пэўная падзея або ўчынак.

Зняпраўджваць (*falsify*) — адмаўляць, вызначаць межы праўдзівасці пэўнага сцверджання.

Зняпраўджанне (*falsification*) — адмаўленне пэўнага сцверджання, вызначэнне межаў ягонай праўдзівасці; працэдура, процілеглая *спраўджанню*.

Зоны дарэчнасці (*zones of relevance*) — тэрмін фенаменалагічнай сацыялогіі А. Шутца; абазначае пэўныя згуртаванні людзей (сям'я, прафесія і г. д.), якія вымагаюць ад асобы пэўнага ўзору паводзінаў.

Зрух (*displacement*) — паняцце псіхааналізу, абазначае пэўны механізм псіхікі, які перамяняе ў сне значныя для асобы вобразы ў неістотныя, другасныя.

Ігра (*play*) — паводле канцэпцыі Дж. Г. Міда, першая стадыя сацыялізацыі асобы, на якой дзіця праз перайманне паводзінаў "значнага іншага" засвойвае індывідуальныя ролі; напрыклад, дзяўчынка пераймае звычкі сваёй маці; гл. таксама *гульня, значны іншы, інтэрналізацыя, сацыялізацыя*.

Ід (лац. *id* "яно") — у псіхааналізе тэрмін, які абазначае сукупнасць арганічных патрэбаў цела: смагу, голад, сэкс і да таго падобныя рэчы.

Ідэалогія (*ideology*) — тэрмін, прапанаваны французскім пісьменнікам Дэсту дэ Трасі пры канцы XVIII ст. дзеля абазначэння навукі, якая мае вывучаць ідэі; у сацыяльнай тэорыі паняцце распрацоўвалі перадусім К. Маркс, які азначыў ідэалогію як "зманлівую свядомасць", г. зн. як мысленне, неадэкватнае рэальнасці, і К. Мангайм, які ў працы "Ідэалогія і ўтопія" пісаў: "У паняцці "ідэалогія" адлюстравана адкрыццё, зробленае ў працэсе палітычнай барацьбы, а менавіта: мысленне панавальных групаў можа быць гэтак моцна звязаным з пэўнай сітуацыяй, што тыя групы проста не ў стане заўважыць некаторыя факты, якія маглі б пахіснуць іхную ўпэўненасць у сваім панаванні". Мангайм проціпастаўляе ідэалогію ўтопіі, якая ёсць формай свядомасці прыгнечаных сацыяльных групаў.

Іманентны (*immanent*) — уласцівы, прыроджаны.

Імператыў (*imperative*) — тое сама, што і *прыказанне*.

Імпліцытны (*implicit*) — прыхаваны, невідавочны, той, што маецца на ўвазе; паводле свайго значэння паняцце процілеглае тэрміну *эксплiцытны*.

Індукцыя (*induction*) — метад лагічнага вываду, з дапамогай якога з меркаванняў пра асобныя факты або з'явы выводзяць агульныя сцверджанні; метад, процілеглы *дэдукцыі*.

Індустрыя культуры (*culture industry*) — тэрмін крытычнай тэорыі, які абазначае пераход сучаснага грамадства да масавай прадукцыі культурных каштоўнасцяў, прызначаных дзеля іх простага спажывання абывацелямі; ператварэнне культуры ў частку таварнай эканомікі.

Індывід (*individual*) — чалавечая адзінка, адзіночны прадстаўнік людскага роду; гл. таксама *асабістасць, асабовасць, асоба, дзеяч.*

~ звышсацыялізаваны (*oversocialised individual*) — індывід, дзеянні якога цалкам вызначаны ўзорамі, ухваленымі ў тым грамадстве і засвоенымі індывідам у час выхавання; індывід, намеры і ўчынкі якога цалкам падпарадкаваныя ўхваленым грамадствам нормам; гл. таксама *звышдэтэрмінаванасць.*

Індывідуалізм метадалагічны (*methodological individualism*) — метадалагічны падыход, заснаваны на дапушчэнні аб галоўнай ролі індывіда ў стварэнні грамадства, асоба тут прызнаецца за адзінага творцу грамадства; падыход, апазіцыйны *метадалагічнаму калектывізму.*

Індэксацыя (*indexicality*) — тэрмін этнаметадалогіі, які абазначае працэс надання індывідам адвольнага значэння той ці іншай рэчы; паводле тае канцэпцыі сам факт не мае нейкага значэння, яго надае дзеяч, які, такім чынам, нібы "індэксуе" рэчы, класіфікуе іх, парадкуе паводле пэўных катэгорыяў.

Інстытуцыйны (*institutional)* — прыняты, усталяваны ў грамадстве.

Інстытуцыя, сацыяльная інстытуцыя (*institution, social institution*) — усталяваны і ўхвалены грамадствам узор паводзінаў; гл. таксама *ўстанова, структуры, сістэма, дзеянне, дэвіяцыя, збочванне, паводзіны дэвіяцыйныя.*

~ буйныя (*large-scale institutions*) — узоры паводзінаў, якіх трымаецца мноства людзей, напрыклад пэўнае веравызнанне, пэўны спосаб эканамічных паводзінаў і г.д.

Інстытуцыялізаваны (*institutionalised*) — тое сама, што і *інстытуцыйны.*

Інстытуцыялізацыя (*institutionalisation*) — працэс фармавання і ўсталявання пэўнага ўзору паводзінаў асобы/групы ў грамадстве;

~ канфлікту (*institutionalisation of conflict*) — стварэнне грамадствам адмысловых спосабаў развязання ўзніклага канфлікту ў межах сацыяльнай сістэмы, г. зн. без рэвалюцыі, без радыкальнага пераўтварэння самой сістэмы.

Інтарэс (*interest*) — зацікаўленасць, карысць.

~ класавы (*class interest*) — інтарэс, які вызначае дзеянні цэлага класа і звычайна абумоўлены становішчам таго класа ў сістэме вытворчасці.

Інтраспекцыя (*introspection*) — метад нутранога саманазірання, калі даследнік ёсць аднachасова суб'ектам і аб'ектам даследвання; гэты метад выкарыстоўвалі ў ранняй псіхалогіі.

Інтэграцыя (*integration*) — згуртаванне, з'яднанне; у структурным функцыяналізме адна з функцыянальных перадумоваў сацыяльнай сістэмы, якая забяспечвае салідарнасць, згуртаванасць грамадства; гл. таксама *адаптацыя, дасягненне мэтаў, латэнтнасць, перадумовы функцыянальныя*;

~ сацыяльная (*social integration*) — улучэнне індывіда ў грамадства, ягоная сацыялізацыя;

~ сістэмная (*system integration*) — задзіночанне, згуртаванне сацыяльнай сістэмы.

Інтэлектуалы (*intellectuals*) — паняцце сацыялогіі А. Грамшы; абазначае ўсё роўна якіх людзей (неабавязкова таленавітых ці выдатных), занятых інтэлектуальнай дзейнасцю, стварэннем ідэяў і сімвалаў; гл. таксама *інтэлігенцыя*;

~ арганічныя (*organic intellectuals*) — інтэлектуалы, якія не існуюць як незалежная група, а ёсць часткай пэўнага класа, ідэалы якога яны і выказваюць; інтэлектуалы такога тыпу ўзнікаюць тады, калі змяняецца спосаб вытворчасці, яны прапануюць новыя ідэі, якія пярэчаць традыцыі, але апраўдваюць і легітымізуюць новы парадак; гл. таксама *інтэлігенцыя, сацыяльна навязаная інтэлігенцыя;*

~ традыцыйныя (*traditional intellectuals*) — інтэлектуалы, згуртаваныя ў замкнёную, незалежную ад іншых класаў групу (настаўнікі, святары і г.д.), якія выпрацоўваюць ідэі, што спрыяюць пераемнасці ў жыцці грамадства, захаванню традыцыі; гл. таксама *інтэлігенцыя, сацыяльна ненавязаная інтэлігенцыя*.

Інтэлігенцыя (*intelligentsia*) — у Мангаймавай сацыялогіі ведаў "параўнальна бяскласавая страта" грамадства, прадстаўнікоў якой яднае толькі адукацыя;

~ вольнаплынная (анг. *"free-floating intelligentsia"*, ням. *freischwebende Intelligenz*) — тэрмін А. Вэбэра, скарыстаны ў сацыялогіі К. Мангайма; абазначае незалежных, бесстаронніх інтэлектуалаў;

~ сацыяльна навязаная (*socially attached intelligentsia*) — тэрмін сацыялогіі К. Мангайма, абазначае інтэлектуалаў, чые ідэі абумоўленыя іхным сацыяльным інтарэсам, які яны апраўдваюць; так званыя "ідэолагі", гл. таксама *інтэлектуалы, арганічныя інтэлектуалы;*

~ сацыяльна ненавязаная (*socially unattached intelligentsia*) — тэрмін сацыялогіі К. Мангайма, абазначае незалежных інтэлектуалаў, не змушаных апраўдваць дзеянні пэўнай сацыяльнай групы, класа і, такім чынам, здольных да бесстаронняга спазнання свету; гл. таксама *інтэлектуалы, традыцыйныя інтэлектуалы*.

Інтэнцыя (*intention*) — намер, скіраванасць, арыентацыя.

Інтэнцыянальнасць (*intentionality*) — паняцце філасофскай фенаменалогіі Э. Гусэрля, абазначае прыроджаную скіраванасць свядомасці суб'екта на аб'екты, у вонкавы свет.

Інтэракцыянізм сімвалічны (*symbolic interactionism*) — кірунак у сацыялогіі ды сацыяльнай псіхалогіі (заснавальнік Дж. Г. Мід, назва тэорыі прапанавана Г. Блумэрам у 1937 г.), разглядае сацыяльнае жыццё асобы як узаемадзеянне (інтэракцыю) паміж людзьмі з дапамогаю пэўных сімвалаў ці сімвалічных сістэмаў,

напрыклад мовы. Паводле Дж. Г. Міда, асабістасць чалавека ствараецца ў працэсе ўзаемадзеяння паміж людзьмі і па-за ім не існуе; гл. таксама *абагульнены іншы, асабістасць, асабовасць, значны іншы, дачыненне, гульня, ігра*.

Інтэрналізацыя (*internalisation*) — засваенне асобаю ўсталяваных у грамадстве нормаў і ўзораў паводзінаў, ператварэнне іх з вонкавых, накінутых грамадствам у частку асабістай свядомасці, у нормы, што знутры рэгулююць паводзіны асобы, якая іх засвоіла; гл. таксама *сацыялізацыя*.

Інтэрпрэтацыя (*interpretation*) — вытлумачэнне; у сацыялогіі тэрмін звычайна разумеюць як вытлумачэнне паводзінаў асобы з яе матываў і пабудак; гл. таксама *разуменне, інтэрпрэтацыйнае разуменне, матывацыйнае разуменне, простае разуменне, тлумачэнне, прычыннае тлумачэнне*.

Іншы (*other, alterity*) — адно з найважнейшых паняццяў сімвалічнага інтэракцыянізму (гл. *абагульнены іншы, значны іншы*) і структуралістычнай канцэпцыі М. Бахціна, які аспрэчыў сінхранічны падыход Ф. дэ Сасюра да вывучэння сацыяльных (найперш моўных) з'яваў; гэтае паняцце ў тэорыі Бахціна звязанае з ягонай ідэяй дыялагізму культуры, г. зн. што культура ёсць прадуктам безупыннага ўзаемадзеяння ці дыялогу паміж людзьмі, індывід, калі ён гаворыць і дзейнічае, заўжды мае на ўвазе пункт гледжання іншых людзей, ён нібы ўвесь час вядзе дыялог з "іншым", "інакшым" чалавекам;

~ абагульнены (*generalised other*) — паняцце сімвалічнага інтэракцыянізму, абазначае абагульнены вобраз групы індывідаў, які, на думку Дж. Міда, асоба засвойвае на другім этапе сваёй сацыялізацыі, праз гульню, і пачынае ўзгадняць свае паводзіны з тымі ўзорамі, якія накідае яму тая група, той "абагульнены іншы"; гл. таксама *інтэрналізацыя, кантроль, сацыялізацыя, сацыяльная інтэграцыя*;

~ значны (*significant other*) — тэрмін сімвалічнага інтэракцыянізму, абазначае дарослага, чые паводзіны пераймае дзіця на першай стадыі сацыялізацыі, на этапе ігры; такім чынам, дзіця, пераймаючы паводзіны аўтарытэтнага для яго дарослага чалавека (часцей за ўсё бацькоў), засвойвае першыя індывідуальныя ролі, узоры паводзінаў; гл. таксама *інтэрналізацыя, кантроль, сацыялізацыя, сацыяльная інтэграцыя*.

Інерцыя (*inertia*) — тэрмін структурнага функцыяналізму, абазначае адзін з фактараў захавання сацыяльнай сістэмы ў стане раўнавагі, адзін з чыннікаў ейнай трываласці.

Каардынацыя імператыўная (*imperative coordination*) — тэрмін Вэбэравай сацыялогіі панавання, падкрэслівае тую асаблівасць дзейнасці бюракратыі, што загад яна выконвае, не зважаючы на ягоны змест і пільнасць кантролю за ягоным выкананнем.

Каланізацыя жыццясвету (*colonisation of the life-world*) — паняцце, уведзенае Ю. Габэрмасам; абазначае працэс прымусовага падпарадкавання асабістага жыцця індывіда сацыяльнай сістэме, г. зн. прынятым і ўхваленым у грамадстве ўзорам паводзінаў.

Калектывізм метадалагічны (*methodological collectivism*) — падыход у сацыяльнай тэорыі, які грунтуецца на дапушчэнні пра перавагу калектыву над адзінкаю, грамадства над індывідам.

Камунізм (*communism*) — паводле марксізму, адна з сацыяльных фармацыяў, апошняя стадыя эвалюцыі грамадства, якая мае ўвасобіцца ў сацыялізацыі ўсяго чыста жыцця грамадзянаў.

Камунікацыя (*communication*) — дачыненні паміж індывідамі, якія яднаюць іх у супольнасць; найчасцей падкрэсліваюць інфармацыйны аспект тых дачыненняў.

Кандэнсацыя (*condensation*) — тэрмін псіхааналізу, пазначае механізм канцэнтрацыі, або згушчэння, вобраза, які сніць чалавек, г. зн. вызваленне таго вобраза ад неістотных рысаў і, наадварот, падкрэсленне значных для асобы дэталяў.

Кансумерызм (*consumerism*) — на думку некаторых сацыёлагаў, светапогляд, уласцівы масаваму грамадству, сутнасцю якога ёсць выключная арыентацыя асобы на спажыванне дабротаў як найважнейшы ідэал жыцця.

Кантракт сацыяльны (*Social Contract*) — пагадненне, якое, на думку прадстаўнікоў тэорыі сацыяльнага кантракту (Т. Гобса, Дж. Лока, Ж.Ж. Русо), перавяло чалавецтва з натуральнага стану, калі не было ніякіх ухваленых людзьмі законаў і людзі жылі паводле натуральнага, прыроджанага права, у грамадскі стан, калі былі ўсталяваныя права і дзяржава, якой людзі перадалі частку сваіх прыроджаных правоў дзеля захавання сацыяльнага парадку.

Кантроль, сацыяльны кантроль (*control, social control*) — рэгуляванне паводзінаў асобы з боку грамадства з дапамогаю ўзораў, сімвалаў, ідэяў, якія асоба засвойвае (гл. *інтэрналізацыя*) у часе сацыялізацыі.

Канфармізм (*conformity*) — паводле класіфікацыі Р. Мэртана, адзін з тыпаў прыстасавання асобы да сацыяльнага асяроддзя, для якога ўласціва падпарадкаванне асобы ўхваленым грамадствам мэтам і сродкам іх дасягнення; гл. таксама *адаптацыя*, *навацыя*, *рытуалізм*, *паўстанне*, *хаванне*.

Канфлікт, сацыяльны канфлікт (*conflict, social conflict*) — супярэчнасць паміж рознымі сацыяльнымі групамі, якая можа спрычыніцца да рэвалюцыі, да пераўтварэння сацыяльнай сістэмы;

~ **класавы** (*class conflict*) — у марксізме — нязгода паміж класамі, якая паўстае праз іх рознае, па сутнасці апазіцыйнае, становішча ў грамадстве, найперш у вытворчасці.

Капіталізм (*capitalism*) — у марксізме — адна з сацыяльных фармацыяў, для якой характэрныя прыватная ўласнасць на сродкі вытворчасці і класавы канфлікт паміж пралетарыятам (класам, пазбаўленым уласнасці) і буржуазіяй (класам, які мае ўласнасць).

~ **арганізаваны** (*organised capitalism*) — паняцце, уведзенае аўстра-марксістам Гільфэрдынгам; абазначае эканамічны стан грамадства, якое адмовілася ад некантраляванай канкурэнцыі, ад прынцыпу *laissez-faire* у эканоміцы, што спрычыняўся да перыядычных крызісаў, на карысць умяшання дзяржавы ў эканоміку, дзяржаўнага рэгулявання гаспадаркі.

Карыснасць (*utility*) — адно з галоўных паняццяў утылітарызму (заснавальнік Джэрэмі Бэнтам), якое дало назву гэтаму філасофскаму кірунку; на думку ўтылітарыстаў, усе дзеянні й рэчы трэба ацэньваць паводле іхнай карыснасці для людзей.

Карэляцыя (*correlation*) — сувязь паміж пэўнымі з'явамі, рэчамі, паняццямі.

Клас (*class*) — сацыяльная група, якая вызначаецца яе становішчам у працэсе вытворчасці або на рынку; паняцце найбольш распрацоўвалі ў марксізме;

~ **абазнаны** (*knowledge class*) — тэрмін тэорыі пасляіндустрыйнага грамадства паводле Д. Бэла, які абазначае навукоўцаў і наагул экспертаў, якім, на думку Бэла, будзе належаць улада ў пасляіндустрыйным грамадстве ў адрозненне ад індустрыйнага, дзе ўладу маюць бізнесоўцы;

~ **вытворчы** — тое сама, што і прадукцыйны клас;

~ **вышэйшы** (*upper class*) — клас, які займае вышэйшую пазіцыю ў сацыяльнай герархіі, эліта, панавальны клас;

~ **збежны** (*declining class*) — клас, які занепадае, траціць былы ўплыў і ўладу, нават цалкам знікае;

~ **ідэалагічны** (*ideological class*) — тэрмін марксізму, які пазначае тыя сацыяльныя групы, заданнем якіх ёсць апраўданне, або легітымацыя, актуальнага сацыяльнага парадку;

~ **кіраўнічы** (*ruling class*) — клас, які ажыццяўляе кіраванне грамадствам; эліта, панавальны клас;

~ **лайдацкі** (*leisure class*) — паняцце сацыялогіі Т.Вэблена, які так абазначыў эліту грамадства; тэрмін які звязаны з канцэпцыяй *дэманстрацыйнага спажывання;*

~ **марнатраўны** (*idle class*) — тэрмін Сэн-Сымонавай тэорыі індустрыйнага грамадства; абазначае сацыяльныя групы, якія не займаюцца прадукцыйнай працай; на думку Сэн-Сымона, да іх належаць святары, урадоўцы, вайскоўцы і да т. п.;

~ **мінучы** (*transition class*) — тэрмін Марксавай тэорыі класаў, якім пазначаюцца сацыяльныя групы, чыё існаванне пярэчыць эвалюцыі грамадства, таму яны мусяць знікнуць;

~ **набытковы** (*acquisition class*) — паводле Вэбэравай тэорыі сацыяльнай стратыфікацыі, клас, прадстаўнікі якога жывуць з таго, што прадаюць свой прафесійны спрыт; процілеглы ўласніцкаму класу;

~ **небяспечны** (*dangerous class*) — паняцце сацыяльнай тэорыі К. Маркса, якое абазначае маргінальныя групы, што сваім існаваннем пагражаюць усталяванаму парадку рэчаў;

~ **непрадукцыйны** (*non-productive class*) — тое сама, што і *марнатраўны* клас;

~ **ніжэйшы** (*lower class*) — клас, што займае ніжэйшыя прыступкі сацыяльнай лесвіцы; інача́й кажучы, падпарадкаваны, або падлеглы клас;

~ **падлеглы** (*subject class*) — клас, які падпарадкуецца накінутаму элітай парадку; бяздзейны клас, які ёсць аб'ектам, а не суб'ектам палітыкі;

~ **палітычны** (*political class*) — у сацыялогіі Г. Москі клас, які займаецца па-

літычнай дзейнасцю і адрозна ад панавальнага класа, паводле Маркса, выяўляе не толькі эканамічны інтарэс пэўнага класа, але і агульны інтарэс цэлага грамадства;

~ **панавальны** (*dominant class*) — клас, які ўсталяваў і ажыццяўляе сваё панаванне ў грамадстве; клас, за якім прызнаюць права на панаванне, на вызначэнне прынцыпаў сацыяльнага парадку;

~ **паслуговы** (*service class*) — тэрмін аўстра-марксіста Рэнэра, якім ён абазначыў сярэдні клас у навейшыя часы індустрыйнага капіталізму (1910-я гг.); той клас складаецца з работнікаў, якія жывуць з таго, што прадаюць свой прафесійны спрыт; у пэўнай ступені тэрмін адпавядае Вэбэраваму паняццю дадатна ўпрывілеяванай групы;

~ **прадукцыйны** (*productive class*) — у Сэн-Сымонавай тэорыі індустрыйнага грамадства групы, якія займаюцца карыснай для грамадства працай;

~ **працоўны** — тое сама, што і *работніцкі* клас;

~ **работніцкі** (*working class*) — клас, які жыве з таго, што прадае сваю работу;

~ **сярэдні** (*middle class*) — клас, які ў структуры грамадства займае становішча паміж вышэйшым і ніжэйшым кла3сам і такім чынам забяспечвае стабільнасць грамадства; тэрмін, уведзены яшчэ Арыстотэлем;

~ **узбежны** (*rising class*) — клас, які ўбіраецца ў сілу ды імкнецца да ўсталявання свайго панавання ў цэлым грамадстве;

~ **уласніцкі** (*ownership class*) — паняцце Вэбэравай тэорыі сацыяльнай стратыфікацыі; абазначае групу людзей, якія жывуць з уласнасці (г. зн. землеўладальнікі, уласнікі пэўнага капіталу, які яны інвестуюць, і да т. п. людзі), а не прадаюць свой прафесійны спрыт, як набытковы клас;

~ **урадавы** (*governing class*) — група індывідаў, якія ажыццяўляюць кіраванне грамадствам, займаючы пэўнае становішча ва ўрадзе.

Кніга кухарская (*cookery book*) — тэрмін сацыялагічнай фенаменалогіі А. Шутца; абазначае збор ухваленых грамадствам нормаў паводзінаў, якія асоба засвойвае і пачынае ставіцца да іх як да нечага натуральнага, належнага, таму карыстаецца імі не задумваючыся, нібы рэцэптамі з кухарскай кнігі.

Комплекс (*complex*) — паняцце псіхааналізу; абазначае складаную псіхічную з'яву, у якой змяшаныя вельмі розныя асабістыя матывы (напрыклад, комплекс непаўнавартасці, комплекс кастрацыі ды інш.);

~ **Эдыпаў** (*Oedipus complex*) — комплекс, які, паводле З.Фройда, уласцівы мужчынам і звязаны з каханнем хлопчыка да маці, якая ёсць сэксуальнай уласнасцю бацькі;

~ **Электрын** (*Electra complex*) — комплекс, які, на думку З. Фройда, маюць жанчыны і які звязаны з ранняй закаханасцю дзяўчынак ва ўласнага бацьку і канкурэнцыяй за яго з маці;

~ **кастрацыі** (*castration complex*) — на думку З. Фройда, псіхалагічная з'ява, уласцівая кожнаму індывіду незалежна ад полу, паўстае ў выніку ўсведамлення

дзіцем свайго полу і наяўнасці процілеглага полу; у хлопчыкаў выяўляецца як боязь страціць пэніс (боязь кастрацыі), бо ёсць дзяўчынкі, якія яго не маюць; у дзяўчынак выяўляецца ў зайздрасці да хлопчыкаў, якія яго маюць, і пачуцці крыўды, што іх, дзяўчынак, нібыта за нешта яго пазбавілі.

Латэнтнасць (*Latency*) — у структурным функцыяналізме — адна з функцыянальных перадумоваў існавання сацыяльнай сістэмы, якая забяспечвае ўзор матывацыі для ўдзельнікаў грамадства; гл. таксама *адаптацыя, дасягненне мэтаў, інтэграцыя, функцыянальныя перадумовы сацыяльнай сістэмы.*

Легітымацыя (*legitimation*) — прызнанне законнасці ўлады.

Легітымнасць (*legitimacy*) — законнасць панавання, улады;

~ **рацыянальная** (*rational legitimacy*) — законнасць улады, якая абапіраецца на закон, на рацыянальныя правілы паводзінаў, выкладзеных у праўных актах (напрыклад, улада бюракрата);

~ **традыцыйная** (*traditional legitimacy*) — законнасць улады, якая грунтуецца на традыцыі (улада бацькі, караля);

~ **харызматычная** (*charismatic legitimacy*) — законнасць улады, заснаваная на выдатных здольнасцях нейкае асобы, да якой нібы магнэсам цягне іншых людзей, згодных падпарадкоўвацца той асобе. Найпрыгажэйшай ілюстрацыяй таго паняцця ёсць словы Святога Пісьма: "І, калі Ісус скончыў гэтыя словы, народ дзівіўся з Яго вучэння, бо Ён вучыў *як той, хто мае ўладу*, ды не так, як кніжнікі й фарысеі" (Эвангелле паводле Мацвея, раздзел 7, вершы 28 — 29).

Лібіда (*libido*) — адно з найважнейшых паняццяў псіхааналізу, абазначае энергію індывіда, скіраваную на задавальненне, на дасягненне прыемнасці.

Люд паспаліты, людзі паспалітыя (*common people*) — звычайныя, простыя людзі.

Людскасць (*humanity*) — натура чалавека; тое, што робіць яго чалавекам, людскім.

Людства (*humanity*) — усё чалавецтва, людскі род.

Мабільнасць, сацыяльная мабільнасць (*mobility, social mobility*) — працэс змены становішча асобы або групы ў структуры грамадства; гл. таксама *рушанне*;

~ **групавая** (*group mobility*) — змена становішча ў сацыяльнай герархіі нейкай групы цалкам;

~ **збежная** (*downward mobility*) — паніжэнне становішча асобы/групы ў сістэме сацыяльнай стратыфікацыі;

~ **індывідуальная** (*individual mobility*) — перамена становішча асобы ў сістэме сацыяльнай стратыфікацыі;

~ **інтрагенерацыйная** (*intragenerational mobility*) — змены ў становішчы асобы/групы ў сацыяльнай герархіі на працягу аднаго пакалення;

~ **інтэргенерацыйная** (*intergenerational mobility*) — змены ў пазіцыі асобы/групы ў грамадскай герархіі на працягу некалькіх пакаленняў;

~ узбежная (*upward mobility*) — падвышэнне пазіцыі асобы/групы ў сацыяльнай герархіі.

Манізм (*monism*) — метадалагічны падыход, заснаваны на дапушчэнні, што ў рэальнасці пануе толькі адзін пачатак; падыход, процілеглы *дуалізму*.

Марксізм (*Marxism*) — адно з найбольш уплывовых вучэнняў у сацыяльнай тэорыі XX ст., якое атрымала назоў ад імя яго заснавальніка — К. Маркса; грунтуецца на так званым матэрыялістычным вытлумачэнні гісторыі (гл. *матэрыялістычная канцэпцыя гісторыі*), якое выходзіць з таго, што жыццё грамадства вызначае развіццё ягоных *прадукцыйных сілаў* (*спосаб вытворчасці*), якія абумоўліваюць пэўны тып дачыненняў паміж асобамі й сацыяльнымі групамі, а таксама ідэі, што пануюць у тым тыпе грамадства (*ідэалогія*); паводле марксістаў, гісторыя кожнага грамадства ёсць паслядоўнасцю *сацыяльных фармацыяў*, што змяняюць адна адну (першабытны лад, рабаўладальніцкі, феадальны лад, *капіталізм*, *сацыялізм*, *камунізм*); марксізм зрабіў найбольшы даробак у гісторыю тэхналагічнага развіцця грамадства, тэорыю класавай структуры і тэорыю ідэалогіі; апрача артадаксальнага марксізму (Маркс, Энгельс, Ленін), вылучаюць таксама аўстра-марксізм (Гільфэрдынг, Рэнэр), заходні марксізм (Дз. Лукач і сябры франкфурцкае школы) і структуралістычны марксізм (Л. Альцюсэр).

Матывацыя (*motivation*) — сістэма пабудак асобы, якія прымушаюць яе дзейнічаць пэўным чынам.

"Матэрыялістычная канцэпцыя гісторыі" (*"the materialist conception of history"*) — тэрмін марксізму, які абазначае спосаб вытлумачэння гісторыі з развіцця тэхналогіі, так званых прадукцыйных сілаў.

Маўленне (*utterance*) — канкрэтны вербальны акт, выказванне.

Медыяваны (*mediated*) — той, што дзейнічае не наўпрост, ■ праз штосьці, праз нейкага пасярэдніка.

Медыяцыя (*mediation*) — пасярэдніцтва.

Менталізм (*mentalism*) — кірунак у філасофіі, сацыялогіі ды псіхалогіі, прадстаўнікі якога за адзіную актуальную рэальнасць уважаюць свядомасць асобы; аб'ектыўны ж, вонкавы свет лічаць чымсьці прывідным, нерэальным.

Меншыня (*minority*) — эліта грамадства, панавальны клас;

~ арганізаваная (*organised minority*) — тэрмін, прапанаваны Г. Москам для абазначэння кіраўнічае эліты грамадства ў адрозненне ад неарганізаванай бальшыні грамадзянаў;

~ чынная (*active minority*) — паняцце сацыялогіі В. Парэты, якое абазначае актыўную меншыню грамадства, або эліту, што процістаіць бяздзейнай масе.

Метад (*method*) — сістэма правілаў, пільнуючыся якіх навуковец спазнае свет;

~ гістарычны (*historical method*) — метад даследвання, з дапамогаю якога навуковец спрабуе пабудаваць мадэль, якая б адпавядала рэальнай паслядоўнасці вывучаных ім падзеяў; у пэўнай ступені адпавядае *дыяхранічнаму падыходу сацыяльнай дынаміцы*;

~ ідыяграфічны (*idiographic method*) — паводле нямецкіх філосафаў

Віндэльбанда й Рыкерта, метад, які ўласцівы культуразнаўчым навукам (у тым ліку сацыялогіі) і грунтуецца на апісанні ўнікальных гістарычных з'яваў і падзеяў на падставе вартасцяў таго грамадства, дзе яны існуюць або здараюцца;

~ **номатэтычны** (*nomothetic method*) — паводле нямецкіх філосафаў Віндэльбанда й Рыкерта, метад, які ўласцівы прыродазнаўчым навукам, зарыентаваны на пошук агульных законаў, якім падпарадкуецца пэўны клас з'яваў;

~ **параўнальны** (*comparative method*) — метад, заснаваны на параўнанні падобных з'яваў у розных кантэкстах (напрыклад, у розных грамадствах); у пэўнай ступені блізкі *сінхранічнаму падыходу* і *сацыяльнай статыцы*;

~ **вольных асацыяцыяў** (*"free association"*) — тэхніка, распрацаваная З. Фройдам дзеля лячэння псіхічна хворых людзей, калі пацыент цалкам адвольна апавядае тое, што яму прыйшло ў галаву; псіхааналітык робіць высновы аб трывогах хворага на падставе таго, дзе той раптам спыняецца або не хоча далей працягваць сваё апавяданне, пераходзіць на іншую тэму і г.д.;

~ **спадарожных зменаў** (*method of concomitant variations*) — метад, прапанаваны Э. Дзюркеймам; заснаваны на дапушчэнні, што калі дзве падзеі адбываюцца разам і іхная сувязь не залежыць ад кантэксту, ад акалічнасцяў, дык мы маем прычынную, дэтэрміністычную повязь паміж тымі падзеямі.

Метафізіка (*metaphysics*) — 1) тое сама, што і філасофія; слова паходзіць ад назову трактата Арыстотэля "Метафізіка"; спачатку трактат не меў назову, але ў зборы твораў Арыстотэля быў змешчаны пасля "Фізікі", таму яго назвалі "Метафізікай", што значыць "пасля фізікі", "па фізіцы"; пазней сціслае значэнне слова "метафізіка" набыло адцягненае, філасафічнае значэнне: "навука, якая вывучае нязменнае, падваліны сусвету", бо слова "фюсіс" у ст.-грэц. мове абазначае "тое, што нараджаецца", "прыроду"; такім чынам, метафізіка вывучае тое, што існуе спрадвеку й навек; 2) метад, заснаваны на дапушчэнні, што рэальнасць ёсць акрэсленай і нязменнай; процілеглы *дыялектыцы*.

Механіцызм (*mechanicism*) — метадалагічны падыход, угрунтаваны на дапушчэнні, што дзеянне пэўнай прычыны заўжды будзе мець той сама вынік незалежна ад кантэксту.

Міжасабовы (*intersubjective*) — той, што творыцца ды існуе ў дачыненнях паміж асобамі.

Мова (анг. *language*, фр. *langue*) — адно з двух найважнейшых апазіцыйных паняццяў структуралістычнага мовазнаўства Ф. дэ Сасюра, паказвае на сістэмны аспект пэўнай сацыяльнай з'явы (у дадзеным выпадку — мовы) у адрозненне ад паняцця *гаворка*.

Навацыя (*innovation*) — паводле класіфікацыі Р. Мэртана, адзін з тыпаў адаптацыі асобы да сацыяльнага асяроддзя, для якога ўласціва прыйманне асобаю ўхваленых грамадствам мэтаў, але яна дасягае іх неінстытуцыялізаванымі сродкамі; гл. таксама *адаптацыя*, *канфармізм*, *рытуалізм*, *паўстанне*, *хаванне*.

Навачаснасць (*modernity*) — тэрмін, якім сацыёлагі і гісторыкі абазначаюць эпоху, што пачалася па заканчэнні Сярэднявечча, іначай Новыя часы; блізка звязаны з паняццем "індустрыйнае грамадства".

Навачасны (*modern*) — 1) уласцівы для Новых часоў; 2) мадэрнізаваны, новы, навейшы.

Надбудова (*superstructure*) — паняцце марксізму, якое абазначае духоўны стан грамадства, сукупнасць ідэяў, тэорыяў, канцэпцыяў, актуальных у грамадстве ў пэўную эпоху; у марксізме праціпастаўляецца *падмурку* — матэрыяльнаму, тэхналагічнаму стану грамадства, развіццю ягоных прадукцыйных сілаў.

Накідаць, накінуць (сілком) (*impute*) — прымушаць, змушаць.

Наміналізм (*nominalism*) — кірунак у сярэднявечнай філасофіі, прыхільнікі якога лічылі агульныя паняцці (так званыя ўніверсаліі), што абазначаюць пэўны клас прадметаў, толькі імёнамі (ноўмэнамі), а не рэальнымі рэчамі; падыход, супрацьлеглы *рэалізму*;

~ **метадалагічны** (*methodological nominalism*) — тэрмін, прапанаваны К. Поперам дзеля абазначэння метадалагічнага падыходу, які ставіць за мэту "апісаць, як рэч паводзіць сябе ў разнастайных варунках, і асабліва, ці ёсць нейкія законы ў ейных паводзінах. Іншымі словамі, метадалагічны наміналізм бачыць мэту навукі ў апісанні рэчаў і падзеяў, што існуюць у нашай свядомасці, і ў "тлумачэнні" тых падзеяў, г.зн. у іхным апісанні на падставе ўніверсальных законаў".

Напруга (*strains, tension*) — тэрмін структурнага функцыяналізму, які абазначае разнастайныя супярэчнасці і нязгоду, што існуюць унутры сацыяльнай сістэмы.

Нармальны — тое сама, што і *слушны*.

Нарматыўная арыентацыя дзеяння (*normative orientation of action*) — паняцце структурнага функцыяналізму Т. Парсанза, якое абазначае той факт, што ў кожнай сітуацыі дзеяч можа выбраць розныя спосабы дзеля дасягнення вызначанае ім мэты; ягоны выбар залежыць ад таго, якім вартасцям або нормам аддае перавагу дзеяч.

Наступствы бачныя (*observable objective consequences*) — паняцце, прапанаванае Р. Мэртанам дзеля абазначэння відавочных, аб'ектыўных вынікаў дзеяння; праціпастаўляецца *асабістым прыхільнасцям*, г.зн. пэўнаму стаўленню асобы да рэальнасці, яе схільнасці да пэўных дзеянняў.

Натуралізацыя ўгодаў (*naturalising the conventions*) — пераўтварэнне штучных сацыяльных правілаў, ці ўгодаў, у штосьці натуральнае, тое, што пачынае здавацца людзям цалкам натуральным, безумоўным, належным.

Натуралізм (*naturalism*) — метадалагічны падыход у сацыяльных навуках, прыхільнікі якога лічаць, што вывучэнне сацыяльных з'яваў зусім не розніцца ад вывучэння натуральных феноменаў, а сацыяльныя навукі — ад прыродазнаўчых, г. зн. яны не бяруць пад увагу тое, што грамадства ёсць вынікам, хай і неспадзяваным, дзейнасці індывідаў, якія да нечага імкнуцца і надаюць пэўны сэнс сваім учынкам, тым часам натура не мае нейкага суб'ектыўнага значэння, апрача таго, што надае ёй чалавек.

Ненармальны — тое сама, што і *няслушны*.

Неспадзяваныя наступствы сацыяльнага дзеяння (*unintended consequences of social action*) — канцэпцыя, выпрацаваная прадстаўнікамі шатляндскага

Асветніцтва; паводле яе дзеяч не ў стане прадбачыць вынікі ўласных учынкаў; такім чынам, грамадскае жыццё ў вялікай ступені ёсць нечаканым вынікам сумы дзеянняў усіх удзельнікаў грамадства.

«Нябачная рука» (*"hidden hand"*) — метафара Э. Сміта, якая абазначае нейкі прынцып або закон, што пераўтварае хаатычныя дзеянні індывідаў у нармальны, арганізаваны сацыяльны парадак.

Няслушны (*abnormal*) — у сацыялогіі Дзюркейма — сацыяльны факт, які парушае згуртаванасць грамадства; тое, што парушае ўсталяваную грамадскую норму.

Пабудка (*incentive, drive*) — нутраное памкненне, якое змушае асобу дзейнічаць пэўным чынам, імкнуцца да пэўнай мэты; паняцце, блізкае да канцэпцыі *матывацыі*.

Паводзіны (*behaviour*) — сістэма дзеянняў асобы;

~ **дэвіяцыйныя** (*deviant behaviour*) — паводзіны асобы, якія адхіляюцца ад ухваленых грамадствам узораў;

~ **рэактыўныя** (*reactive behaviour*) — тэрмін сацыялогіі М. Вэбэра; абазначае дзеянні асобы, у якіх адсутнічае актыўны, суб'ектыўны пачатак; асоба тут дзейнічае механічна, неасэнсавана, адно адказваючы на вонкавыя стымулы;

~ **механічныя** (*mechanical behaviour*) — тое сама, што і рэактыўныя паводзіны.

Павядач (*speaker*) — той, хто гаворыць, прамаўляе, апавядае (гэтаксама як слухач — той, хто слухае; чытач — той, хто чытае, і г.д.).

Падмурак (*base*) — паняцце марксізму, якое абазначае матэрыяльны, тэхналагічны стан грамадства, ягоныя вытворчыя, прадукцыйныя сілы; проціпастаўляецца *надбудове* — духоўнаму стану грамадства.

Падпарадкаванне (*subordination*) — згода на пэўны сацыяльны парадак, на панаванне пэўнай кіраўнічай эліты.

Падсвядомасць (*the unconscious*) — паняцце псіхааналізу, якое абазначае частку псіхікі, куды трапляюць забароненыя жаданні й думкі асобы, якія прыгнятаюцца свядомасцю і выяўляюцца ў снах, калі кантроль свядомасці слабне.

Падсістэма (*sub-system*) — паняцце структурнага функцыяналізму, якое абазначае адну з чатырох абавязковых частак кожнай сацыяльнай сістэмы — сваяцтва, стратыфікацыі, улады й рэлігіі, што спрыяюць захаванню і забяспечваюць функцыянаванне сацыяльнай сістэмы.

Пажадлівасць (*sexual desire*) — сэксуальнае жаданне, цяга да асобы процілеглага полу.

Пазітывізм (*positivism*) — плынь у філасофіі ды навуцы (заснавальнік А. Конт), прыхільнікі якой аддаюць перавагу фактам, г.зн. пазітыўным ведам, насуперак адцягненым, метафізічным меркаванням, адкуль вынікаюць іхная вера ў навуку (сцыентызм) і пагарда да філасофіі.

Пазіцыя, сацыяльная пазіцыя (*position, social position*) — месца асобы/групы ў сістэме сацыяльнай стратыфікацыі;

~ **функцыянальна важная** (*functionally important position*) — тэрмін функцыяналістычнае тэорыі сацыяльнай стратыфікацыі, які абазначае пэўную прафесію, неабходную дзеля нармальнага функцыянавання грамадства.

Пакліканне (*calling, vocation*) — прызначэнне, заданне чалавека ў жыцці; М. Вэбэр лічыў, што ў перыяд Рэфармацыі гэтае паняцце пачало абазначаць самаадданую працу верніка ў ягонай свецкай прафесіі дзеля Божае славы і асабістага збаўлення.

Панаванне (*domination*) — дзейнасць асобы/групы, якая вызначае прынцыпы сацыяльнага парадку; Вэбэр адрозніваў "панаванне" і "ўладу", першым тэрмінам ён абазначыў законнае, ці легітымнае, кіраванне асобаю, групаю або цэлым грамадствам, "уладаю" ж ён лічыў гвалтоўны прымус да пэўных дзеянняў, які не мае законных падставаў, г. зн. падпарадкаваны бок не прызнае законнасці тае ўлады; у сваю чаргу італійскі марксіст А. Грамшы адрозніваў "панаванне" і "гегемонію"; панаваннем ён лічыў тое, што М. Вэбэр назваў "уладаю", а гегемоніяй тое, што Вэбэр называў "панаваннем" г. зн. гегемонія, паводле Грамшы, легітымнае, або законнае, валадарства;

~ **ідэалагічнае** (*ideological domination*) — панаванне, якое ажыццяўляецца праз накіданне элітаю падпарадкаваным класам пэўнае ідэалогіі, засвойваючы яе, людзі згаджаюцца на панаванне гэтае эліты;

~ **класавае** (*class domination*) — улада аднаго класа над іншым (іншымі), якая абумоўлена дамінацыяй гэтага класа ў эканоміцы і ажыццяўляецца з дапамогаю прымусу;

~ **палітычнае** (*political domination*) — спосабы, якімі дзяржава бароніць і захоўвае перавагу ў палітыцы кіраўнічае эліты;

~ **сацыяльнае** (*social domination*) — вызначэнне элітаю прынцыпаў і мэтаў дзейнасці інстытуцыяў грамадзянскай супольнасці (напрыклад, сістэмы адукацыі), якое адбываецца дзякуючы статусу і ўплыву эліты і скіраванае на захаванне актуальнага парадку рэчаў, які дае ёй перавагу;

~ **сімвалічнае** (*symbolic domination*) — панаванне, якое ажыццяўляецца праз накіданне падпарадкаваным групам ідэяў і вобразаў, што спрыяюць захаванню актуальнага парадку; паняцце, блізкае да канцэпцыі ідэалагічнага панавання;

~ **тэхналагічнае** (*technological domination*) — у сацыяльнай тэорыі франкфурцкае школы тып панавання, уласцівы сучаснаму масаваму грамадству, які грунтуецца на выкарыстанні навукі й тэхналогіі; панаванне, якое зрабілася рацыяналізаванай тэхналогіяй кіравання людзьмі, што абапіраецца на здабыткі навукі;

~ **эканамічнае** (*economic domination*) — перавага ў эканоміцы пэўнай сацыяльнай групы (класа), абумоўленая тым, што тая група мае ўласнасць і прыўлашчвае прыбытак.

Парадак, сацыяльны парадак (*order, social order*) — адно з найважнейшых паняццяў сацыялогіі, якое абазначае і ўпарадкаваны стан грамадства, і пэўны тып сацыяльнай арганізацыі.

Пасада (*occupation*) — становішча асобы ў прафесійнай структуры грамадства.

Паслянавачаснасць (*post–modernity*) — тэрмін, якім некаторыя сучасныя даследнікі абазначаюць новую гістарычную эпоху, што, на іхную думку, пачынаецца якраз цяпер; літаральна тое, што ідзе па Новых часах; звязана з паняццямі "пасляіндустрыйнага" або "посткапіталістычнага грамадства".

Паспалітаванне — тое сама, што і *камунікацыя*.

Паспалітавацца — тое сама, што і камунікаваць.

Паспаліты (*common*) — 1) агульначалавечы, універсальны (паспалітае дабро); 2) грамадскі, сацыяльны (паспалітая патрэба); 3) звычайны, звыклы (паспаліты чалавек); 4) штодзённы, будзённы.

Пастава — тое сама, што і *стаўленне*.

Патрэба (*need*) — неабходнасць у нечым, нястача чагосьці;

паспалітая ~ (*social need*) — патрэба цэлага грамадства або ягонай часткі ў нечым.

Патрэбы сістэмы (*the needs of the system*) — тэрмін структурнага функцыяналізму, які абазначае істотныя ўмовы існавання грамадства як цэласці, як сістэмы.

Паўстанне (*rebellion*) — адзін з тыпаў прыстасавання асобы да грамадскага асяроддзя паводле класіфікацыі Р. Мэртана; адметны тым, што індывід адначасова і адмаўляе, і прымае ўхваленыя грамадствам мэты і спосабы іхнага дасягнення; гл. таксама *адаптацыя*, *канфармізм*, *навацыя*, *рытуалізм*, *хаванне*.

Перадумовы функцыянальныя (*functional prerequisites*) — тэрмін структурнага функцыяналізму Т. Парсанза; абазначае тыя інстытуцыі, без якіх ніводнае грамадства не можа існаваць; гл. таксама *адаптацыя*, *дасягненне мэтаў*, *інтэграцыя*, *латэнтнасць*.

Перспектыва (*perspective*) — пункт гледжання, гледзішча; у сацыялогіі К.Мангайма паняцце, якое абазначае пэўны пункт гледжання на грамадства, абумоўлены сацыяльнай пазіцыяй групы.

Плюралізм (*pluralism*) — стан, у якім няма аднаго панавальнага пачатку; стан грамадства, калі адсутнічае адзіны прызнаны светапогляд, а існуе вялікая колькасць розных і раўнавартасных светапоглядаў; стан адсутнасці манаполіі на праўду.

Поступ (*progress*) — прагрэс.

Правілы (*rules*) — усталяваныя ў грамадстве нормы паводзінаў, якім мусяць падпарадкавацца дзеячы; у тэорыі структурацыі Э. Гідэнса — адзін з аспектаў сацыяльных структураў, якія забяспечваюць дзеячу тыя нормы або ўзоры дзеяння.

Прагматызм (*pragmatism*) — плынь у філасофіі, перадусім у амэрыканскай (заснавальнікі Ч. Пірс, Ў. Джэймз і Д. Д'юі), прыхільнікі якой атаясамляюць рэальнасць з суб'ектыўным досведам і лічаць, што аб'екты пазнання не існуюць незалежна ад свядомасці чалавека, а ўтвараюцца ў працэсе мыслення, у час развязання ім практычных задачаў; паводле прыхільнікаў прагматызму, мысленне ёсць

спосабам прыстасавання асобы да асяроддзя, паняцці — інструментамі тае адаптацыі, а праўда — не адлюстраваннем аб'ектыўнай рэальнасці, а практычнай карысцю для індывіда.

Прадукцыйнасць (*productivity*) — выніковасць працы.

Праект асабісты (*individual's project*) — тэрмін фенаменалагічнай сацыялогіі А.Шутца; абазначае мадэль, згодна з якою асоба будуе сваё штодзённае жыццё, свой жыццясвет.

Практыка дарэчная (*correct practice*) — тэрмін крытычнае тэорыі, які абазначае дзеянні асобы, скіраваныя на вызваленне чалавека, на эмансіпацыю, а не на дасягненне класавага ці групавога інтарэсу.

Прыказанне (*prescription*) — патрабаванне ад асобы пэўных дзеянняў, паводзінаў.

Прынцып (*principle*) — у псіхааналізе — псіхічны механізм, які вызначае агульную арыентацыю ўсёй сістэмы паводзінаў асобы або яе скіраванасць на неадкладнае задаволенне ўласных патрэбаў (прынцып задавальнення) або на самазахаванне нават праз адмаўленне ад пэўных жаданняў (прынцып рэальнасці);

~ **задавальнення** (*pleasure principle*) — у псіхааналізе арыентацыя асобы на задавальненне ўласных патрэбаў, на дасягненне прыемнасці без увагі на непрыемныя аб'ектыўныя факты;

~ **рэальнасці** (*reality principle*) — у псіхааналізе арыентацыя асобы найперш на аб'ектыўную сітуацыю і падпарадкаванне ёй сваіх жаданняў.

Прыроджаны (*natural*) — уласцівы ад нараджэння.

Прыстасаванне — тое сама, што і *адаптацыя*.

Прыхільнасці асабістыя (*subjective dispositions*) — тэрмін, прапанаваны Р. Мэртанам дзеля абазначэння асабістых матываў, схільнасцяў і мэтаў дзеяча, якія накіроўваюць ягоную дзейнасць; проціпастаўляюцца *бачным наступствам*, г.зн. аб'ектыўным вынікам дзейнасці індывідаў; структурны функцыяналізм вывучае бачныя наступствы і не бярэ пад увагу асабістыя прыхільнасці дзеяча.

Прэферэнцыі (*preferences*) — сістэма прыярытэтаў асобы; герархія таго, чаму індывід аддае перавагу ў першую чаргу, у другую чаргу і г.д.

Псіхалагізм (*psychologism*) — рыса, уласцівая некаторым сацыялагічным тэорыям, якія сцвярджаюць, што ніякага незалежнага ад індывідаў грамадства не існуе; таму сацыяльныя з'явы ў тых тэорыях зводзяць, ці рэдукуюць, да псіхалагічных асаблівасцяў пэўных індывідаў; псіхалагізм быў уласцівы тэорыі Г. Тарда, сацыяльнай канцэпцыі Дж.С. Міла, інтэрпрэтацыйнай сацыялогіі, сімвалічнаму інтэракцыянізму, фенаменалагічнай сацыялогіі, этнаметадалогіі; тэрмін паводле значэння процілеглы паняццю *сацыялагізм*.

Псіхааналіз (*psycho-analysis*) — ці не найбольш уплывовая псіхалагічная школа XX ст. (заснавальнік З. Фройд), якая тлумачыць паводзіны дарослай асобы з яе ўнікальнага досведу сталення, г.зн. з паступовага ўсведамлення ёю вонкавага свету і прыстасавання да яго пад час дарастання, калі асоба мусіць навучыцца карыстацца ўласным целам дзеля падтрымання сталай раўнавагі ў сваіх дачы-

неннях з вонкавым светам; псіхааналітыкі лічаць, што псіхічныя хваробы вынікаюць з нейкіх няўдачаў, якія напаткалі асобу пад час сталення, іначай кажучы, з таго, што яна не навучылася, або навучылася не так, як мае быць, карыстацца сваім целам і ладзіць свае дачыненні з вонкавым светам ды іншымі людзьмі; да найбольшых адкрыццяў псіхааналізу належыць адкрыццё шматроўневай структуры псіхікі (падсвядомасці) і звязанага з тым прыгнёту ірацыянальных элементаў у псіхіцы чалавека; інтэрналізацыі каштоўнасцяў, якія пазней (як сумленне або супер-эга) рэгулююць паводзіны асобы знутры; сувязі паміж структураю сям'і і структураю асабістасці і г. д.

Пэўнасць (*certainty*) — паводле М. Вэбэра, разам з аб'ектыўнымі ведамі ёсць мэтаю сацыялагічнае навукі.

Разуменне (анг. *understanding*; ням. *verstehen*) — усведамленне і вытлумачэнне асабістых матываў, якія змушаюць асобу дзейнічаць пэўным чынам.

~ **інтэрпрэтацыйнае** (*interpretative understanding*) — вытлумачэнне дзеяння з таго значэння, якое надае яму індывід; тэрмін, апазіцыйны *прычыннаму тлумачэнню*;

~ **матывацыйнае (вытлумачальнае)** (*motivational or explanatory understanding*) — вытлумачэнне паводзінаў асобы з яе суб'ектыўных матываў, ці пабудак, да пэўнага дзеяння;

~ **простае (назіральнае)** (*direct or observational understanding*) — разуменне чалавечага дзеяння, якое вынікае з простага назірання за тым дзеяннем, сэнс якога відавочны.

Раўнавага, сацыяльная раўнавага (*equilibrium, social equilibrium*) — устойлівасць, трываласць сацыяльнае сістэмы;

~ **непарушная** (*static equilibrium*) — стан сацыяльнае сістэмы, які не дапускае ніякіх адхіленняў асобы/групаў ад усталяваных у грамадстве нормаў і ніякіх канфліктаў унутры грамадства;

~ **рухомая** (*moving equilibrium, dynamic equilibrium*) — стан сацыяльнае сістэмы, калі ейная трываласць захоўваецца без увагі на канфлікты і супярэчнасці, што існуюць у той сацыяльнай сістэме, і нават дзякуючы ім.

Рацыяналізацыя (*rationalisation*) — 1) паняцце М. Вэбэра, якім ён абазначыў пераход ад адвольных і традыцыйных спосабаў дзеяння да арганізацыі дзейнасці паводле рацыянальна ўсталяваных, безасабовых правілаў; 2) разумнае вытлумачэнне асобаю ўласных паводзінаў, часта не надта рацыянальных.

Рацыяналізм (*rationalism*) — плынь у філасофіі, прыхільнікі якой лічаць розум падставай пазнання і паводзінаў людзей; рацыяналісты лічаць, што эмацыйныя ды ірацыянальныя чыннікі не адыгрываюць у паводзінах чалавека вялікае ролі; пазіцыя, процілеглая рацыяналізму, — ірацыяналізм.

Рацыянальнасць (*rationality*) — уласцівасць сацыяльнага дзеяння, скіраванага на дасягненне акрэсленай мэты спосабамі, свядома абранымі дзеячам з увагі на актуальны кантэкст дзеяння, г. зн. таму дзеянню ўласцівая спланаванасць і мэтанакіраванасць; паняцце сацыялогіі Г. Зімэля і М. Вэбэра;

~ **інструментальная** (*instrumental rationality*) — тое сама, што і фармальная рацыянальнасць;

~ **камунікацыйная** (*communicative rationality*) — паняцце сацыяльнае тэорыі Ю. Габэрмаса, якое абазначае перадумову, што робіць магчымым паразуменне паміж асобнымі дзеячамі;

~ **падставовая** (*substantive rationality*) — паняцце сацыялогіі М. Вэбэра, якое абазначае скіраванасць сацыяльнага дзеяння на абсалютныя ідэалы й каштоўнасці;

~ **фармальная** (*formal rationality*) — тэрмін сацыялогіі М. Вэбэра, які абазначае арыентацыю сацыяльнага дзеяння на цалкам практычныя, штодзённыя мэты.

Роля, сацыяльная роля (*role*, *social role*) — узор паводзінаў, які адпавядае пэўнаму грамадскаму становішчу асобы.

Рушанне, грамадскае рушанне — тое сама, што і сацыяльная мабільнасць.

Рытуалізм (*ritualism*) — паводле класіфікацыі Р. Мэртана, адзін з тыпаў прыстасавання асобы да грамадскага асяроддзя, калі чалавек скептычна ставіцца да ўхваленых грамадствам мэтаў, але прызнае сродкі дасягнення тых мэтаў; гл. таксама *адаптацыя*, *канфармізм*, *навацыя*, *хаванне*, *паўстанне*.

Рэалізм (*realism*) — кірунак у сярэднявечнай філасофіі, прыхільнікі якога лічылі, што паняцці не проста разумовыя мадэлі, якімі мы карыстаемся дзеля спазнання свету, а частка рэальнасці, яны існуюць як рэчы; гэтай пазіцыі процістаяў *наміналізм*.

Рэдукцыя (*reduction*) — спрашчэнне;

~ **фенаменалагічная** (анг. *phenomenological reduction*; ст.-грэц. *epoché*) — метадалагічная працэдура, прапанаваная філосафам Э. Гусэрлем дзеля крытычнага вывучэння нашых звыклых меркаванняў і ўяўленняў пра свет; зместам тае працэдуры ёсць адмаўленне даследніка ад усіх сваіх уяўленняў пра свет, якія ў штодзённым жыцці здаюцца чымсьці натуральным, непадлеглым крытыцы; іначай: спыненне веры ў аб'екты нашага досведу.

Рэдукцыянізм (*reductionism*) — метадалагічны падыход, прыхільнікі якога спрашчаюць вывучаную з'яву да жменькі элементарных фактаў.

Рэіфікацыя (*reification*) — 1) паняцце сацыяльнай тэорыі марксізму; абазначае працэс ператварэння дачыненняў паміж індывідамі ў дачыненні паміж рэчамі, які адбываецца ў капіталістычным грамадстве; інакш кажучы, рэчы, якія былі пасярэднікамі ў дачыненнях людзей, цяпер, паводле Маркса, пачынаюць граць самастойную ролю, робяцца нібы незалежнымі фактарамі тых дачыненняў і вызначаюць стасункі паміж асобамі; 2) тэрмін, якім у сацыялогіі абазначаюць імкненне пэўнай часткі навукоўцаў апісваць міжасабовыя дачыненні ды інстытуцыі гэтак, быццам яны існуюць аб'ектыўна, незалежна ад дзеянняў людзей, нібы нейкія матэрыяльныя рэчы; гэтыя навукоўцы часцей за ўсё імкнуцца цалкам прыраўняць сацыяльную навуку да прыродазнаўчых навук, не зважаючы на істотную ролю ў грамадскім жыцці суб'ектыўных чыннікаў.

Рэлятывізм (*relativism*) — падыход, які грунтуецца на перакананні, што ідэі, вартасці або паводзіны асобы залежаць ад сітуацыі, ад актуальнага кантэксту;

~ **вартасцяў** (*relativism of values*) — стан грамадства, калі няма абсалютных, прызнаных усімі вартасцяў, ■ паводзіны асобы вызначаюць сітуацыя ды інтарэс.

Рэляцыянізм (*relationism*) — тэрмін Мангаймавай сацыялогіі ведаў; Мангайм увёў яго, каб адрозніць сваю пазіцыю ад звычайнага рэлятывізму; рэляцыянізм прадбачыць "дапасаванне пэўнага выказвання да пэўнага вытлумачэння свету, а яго ў сваю чаргу — да пэўнай структуры грамадства як ягонай перадумовы".

Рэсурсы (*resources*) — у тэорыі структурацыі Э. Гідэнса тэрмін, які адлюстроўвае адзін з двух аспектаў (другі — правілы) сацыяльных структураў, або інстытуцыяў, ■ менавіта тое, што яны даюць дзеячу магчымасць паводзіць сябе пэўным чынам, забяспечваюць яго пэўнымі рэсурсамі, або сродкамі, дзеяння, (г. зн. санкцыянаванымі спосабамі дасягнення вызначанай мэты).

Рэшткі (*residues*) — паняцце Парэтавай сацыялогіі, якое абазначае нешта накшталт інстынктаў у чалавека, нейкія прыроджаныя рысы асабістасці, ад якіх залежыць, ці асоба належыць да эліты, ці да масы; усяго Парэта вылучыў шэсць класаў рэшткаў, з якіх найбольш важныя першыя два.

Салідарнасць, сацыяльная салідарнасць (*solidarity, social solidarity*) — паняцце, уведзенае ў сацыялогію Э. Дзюркеймам дзеля абазначэння спосабу сацыяльнай арганізацыі, спосабу згуртавання індывідаў у грамадства, у супольнасць; у шырэйшым значэнні — згуртаванасць, еднасць грамадства;

~ **арганічная** (*organic solidarity*) — тып згуртавання грамадства, які грунтуецца на падзеле працы і камплементарнасці індывідаў; уласцівы індустрыйнаму грамадству;

~ **механічная** (*mechanical solidarity*) — тып згуртавання індывідаў у грамадства, заснаваны на аб'яднанні падобных індывідаў, якія выконваюць у грамадстве аднолькавую функцыю; характэрны для традыцыйнага грамадства.

Самагубства (*suicide*) — феномен, які ў сацыялогіі ўпершыню грунтоўна даследваў Э. Дзюркейм; ён лічыў, што тып самагубства залежыць ад тыпу сацыяльнай арганізацыі, таму розным тыпам грамадства адпавядаюць розныя тыпы самагубства;

~ **альтруістычнае** (*altruistic suicide*) — самагубства, учыненае дзеля іншага чалавека;

~ **анамічнае** (*anomic suicide*) — паводле класіфікацыі Э.Дзюркейма, тып самагубства, якое абумоўлена заняпадам сацыяльных нормаў (аноміяй) і надзвычайным стрыманнем асабістых памкненняў чалавека; на думку Э. Дзюркейма, уласцівае сучаснаму індустрыйнаму грамадству;

~ **фаталістычнае** (*fatalistic suicide*) — паводле Э. Дзюркейма, самагубства, якое мела здарыцца незалежна ад наяўнасці пэўных сацыяльных прычын, таму гэты тып самагубства не залежыць ад пэўнага тыпу грамадства;

~ **эгаістычнае** (*egoistic suicide*) — паводле класіфікацыі Э. Дзюркейма, тып самагубства, якое ўчыняюць ад любові да сябе й шкадавання сябе; на думку Э. Дзюркейма, найбольш распаўсюджанае ў індустрыйным грамадстве з ягонай аноміяй ды індывідуалізмам.

Санкцыя (*sanction*) — захады, якія робіць грамадства ў дачыненні да індывідаў дзеля самазахавання і падтрымання сацыяльнага парадку; санкцыі могуць быць як станоўчыя (нагароджанне індывідаў, якія трымаюцца ўхваленых грамадствам узораў), так і адмоўныя (пакаранне асобаў, якія ў сваіх паводзінах адхіляюцца ад тых узораў, парушаюць іх); гл. таксама *дэвіяцыя, дэвіяцыйны, дэвіяцыйныя паводзіны, збочванне, збочны, ухвалены.*

Сацыялагізм (*socioligism*) — асаблівасць пэўных тэорыяў грамадства (напрыклад, Дзюркеймавай), у якіх найбольш увагі аддаюць аб'ектыўным фактарам грамадскага жыцця, незалежным ад матывацыі і ўчынкаў дзеячаў; падыход, апазіцыйны *псіхалагізму.*

Сацыялізацыя (*socialisation*) — працэс засваення індывідам сацыяльных нормаў і ўзораў паводзінаў у часе ягонага выхавання; працэс інтэграцыі індывіда ў грамадства.

Сацыялізм (*socialism*) — 1) у марксізме — адна з сацыяльных фармацыяў, для якой уласціва абагульненне так званых "сродкаў вытворчасці" (скасаванне прыватнай уласнасці) і арганізацыя эканомікі пад кантролем дзяржавы, калі замест рынку дзейнічаюць прынцыпы адміністрацыйнага размеркавання дабротаў; 2) палітычны кірунак, прыхільнікі якога патрабуюць скасавання ці абмежавання прыватнай уласнасці і арганізацыі вытворчасці дзяржаваю, ■ таксама сацыяльных гарантыяў (дармовая адукацыя, дармовае лячэнне і г. д.) ад дзяржавы.

Сацыялогія (*sociology*) — навука, якая вывучае сацыяльныя інстытуцыі;

~ **інтэрпрэтацыйная** (*interpretative sociology*) — кірунак у сацыялогіі, прыхільнікі якога (метадолагі Дыльтэй, Віндэльбанд і Рыкерт, прадстаўнікі Зімэль і Вэбэр) лічылі, што, каб патлумачыць пэўныя ўчынкі людзей, трэба зразумець суб'ектыўнае значэнне тых учынкаў або сэнс, які надае тым дзеянням сам чалавек, ці значэнне, якое яны маюць для яго;

~ **фармальная** (*formal sociology*) — тое сама, што і "чыстая" сацыялогія;

~ **"чыстая"** (*"pure" sociology*) — тэрмін Ф. Цёніса і Г. Зімэля, якія ўважалі за мэту сацыялогіі вывучэнне чыстых формаў згуртавання, зграмаджэння індывідаў незалежна ад зместу дачыненняў паміж тымі індывідамі;

~ **ведаў** (*sociology of knowledge*) — тэрмін, прапанаваны М. Шэлерам дзеля абазначэння раздзела сацыялогіі, у якім вывучаюць залежнасць паміж сацыяльнай пазіцыяй асобы/групы і ейным светапоглядам; найбольш вядомы прадстаўнік — К. Мангайм.

Сацыяцыя (*sociation*) — паняцце Г. Зімэля, якое абазначае працэс аб'яднання, або згуртавання, індывідаў у грамадства; інача́й кажучы, працэс іхнага зграмаджэння.

Сваяцтва (*kinship*) — сістэма дачыненняў паміж сваякамі, якая розніцца залежна ад тыпу грамадства; у структурным функцыяналізме — адна з чатырох падсістэмаў кожнага грамадства, разам са стратыфікацыяй, уладай і рэлігіяй.

Свядомасць (*consciousness*) — паняцце філасофіі, сацыялогіі і псіхалогіі, якое абазначае здольнасць чалавека да ідэальнага ўзнаўлення аб'ектыўнай рэальнасці ў розуме;

~ **класавая** (*class consciousness*) — тэрмін марксізму, які абазначае ўсведам-

ленне сацыяльнай групаю, што займае пэўнае становішча ў грамадстве, сваёй еднасці, супольнасці сваіх мэтаў, каштоўнасцяў ды інтарэсаў; Дз.Лукач адрозніваў псіхалагічную, або актуальную, свядомасць класа, якую вызначаюць штодзённае жыццё і пільныя патрэбы прадстаўнікоў таго класа, ад накінутай або патэнцыйнай свядомасці, якая ёсць усведамленнем праз клас свайго гістарычнага задання і накідаецца класу (тут — пралетарыяту) незалежнымі й бессароннімі інтэлектуаламі;

~ супольная (фр. *conscience collective*) — паняцце Дзюркейма, якое абазначае адзіны для ўсіх удзельнікаў грамадства светапогляд, што ўласціва для перадындустрыйнага грамадства або, як казаў Дзюркейм, для грамадства з механічнай салідарнасцю.

Секулярызацыя (*secularisation*) — працэс вызвалення грамадскага жыцця з-пад уплыву Царквы (дакладней было б казаць — Касцёлу, бо той працэс адбываўся перадусім на Захадзе), пад час якога людзі бяруць пад сумнеў веру ў звышнатуральнае і звязаныя з ёю абрады; пачатак таго працэсу на Захадзе часцей за ўсё звязваюць з Французскай рэвалюцыяй і Асветніцтвам, з усталяваннем культу розуму.

Семіялогія (*semiology*) — паняцце Р. Барта, якое абазначае вывучэнне чалавечых учынкаў і аб'ектаў з увагі на сістэму базавых, элементарных, правілаў, якая робіць магчымым наданне нейкага сэнсу або значэння пэўным дзеянням і рэчам; семіялогія, бадай, не розніцца ад семіётыкі.

Семіётыка (*semiotics*) — навука, якая вывучае знакавыя сістэмы.

Сілы прадукцыйныя (*productive forces*) — паняцце марксізму, якое абазначае ровень тэхналагічнага развіцця грамадства — прыладаў працы і спрыту работнікаў.

Сіндыкалізм (*syndicalism*) — кірунак у работніцкім руху, прадстаўнікі якога адмаўляюць палітычную барацьбу і ролю работніцкіх партыяў, лічаць найвышэйшай формай арганізацыі работніцкага класа прафесійныя звязы (па-французску — сіндыкаты; адсюль сіндыкалізм), да якіх павінны перайсці сродкі вытворчасці. Прыхільнікі кірунку бароняць тактыку "беспасярэдняга дзеяння" (сабатаж, байкот і як "найвышэйшую форму" змагання за інтарэсы работнікаў — усеагульны эканамічны страйк). Найбольш пашыраны быў на пачатку XX ст. Адзін з галоўных ідэолагаў — Ж. Сарэль.

Сінхранічны (*synchronic*) — сістэмны, або структурны, аспект сацыяльнай з'явы; падыход да з'явы як да згоднага, упарадкаванага цэлага, якое існуе ў пэўны момант; тэрмін прапанаваны Ф. дэ Сасюрам, заснавальнікам структуралістычнага мовазнаўства; процілеглы аспект — *дыяхранічны.*

Сістэма, сацыяльная сістэма (*system, social system*) — адно з галоўных паняццяў сацыяльнае тэорыі; абазначае грамадства як штосьці цэлае, спарадкаванае і ўсталяванае; тэрмін, які адлюстроўвае дэтэрміністычны аспект грамадскага жыцця насуперак яго валюнтарыстычнаму аспекту — дзеянню; гл. таксама *інстытуцыйны, інстытуцыя, інстытуцыялізацыя, структуры.*

Складнік — тое сама, што і элемент.

Слушны (*normal*) — у Дзюркеймавай сацыялогіі — сацыяльны факт, які спрыяе захаванню грамадства і ягонай згуртаванасці; іначай: **нармальны.**

Спагада (*sympathy*) — паводле шатляндскага філосафа Д.Г'юма, пачуццё, уласцівае ўсім індывідам, што якраз і аб'ядноўвае іх у грамадства.

Спадзяванні (*expectations*) — тое, чаго чакае індывід ад рэальнасці;

~ несвядомыя (*background expectations*) — спадзяванні індывіда, якія ён лічыць нечым належным, натуральным, бясспрэчным.

Спажыванне дэманстрацыйнае (*conspicuous consumption*) — спажыванне чалавекам пэўных дабротаў, якое мае на мэце не задавальненне пільных патрэбаў асобы, а замацаванне або пацверджанне яе вышэйшага сацыяльнага статусу; тэрмін уведзены Т. Вэбленам.

Спаўненне — тое сама, што і *фіналізацыя гісторыі.*

Спосаб вытворчасці (*mode of production*) — паняцце сацыяльнай тэорыі марксізму, якое абазначае тэхналагічны стан грамадства (развіццё абсталявання і спрыту работнікаў) у пэўную эпоху.

Спраўджанне (*verification*) — пацверджанне праўдзівасці пэўнага меркавання; метадалагічная працэдура, процілеглая зняпраўджанню.

Спраўджваць (*verify*) — пацвярджаць праўдзівасць пэўнага навуковага меркавання, выказвання.

Спрыт (*skill*) — сукупнасць уменняў і ведаў работніка, якія дазваляюць яму выконваць пэўную працу.

Стан (*state*) — становішча, сітуацыя;

~ натуральны (*natural state*) — паводле тэорыі сацыяльнага кантракту (Т. Гобс, Дж. Лок, Ж. Ж. Русо), стан людзей, які папярэднічаў іх аб'яднанню ў грамадства, усталяванню законаў і заснаванню дзяржавы; час, калі панавала натуральнае права;

~ сацыяльны (*social state*) — вынік сацыяльнага кантракту паміж людзьмі, якія згаджаюцца на абмежаванне сваіх прыроджаных, натуральных правоў на карысць дзяржавы, якая ўтвараецца ў выніку таго пагаднення і якая мусіць бараніць астатнія правы асобы (асабістую бяспеку, свабоду і ўласнасць).

Становішча — тое сама, што і сацыяльная пазіцыя.

Стасаваны (*applied*) — ужытковы, той, што выкарыстоўваецца ў практычным жыцці; напрыклад, стасаваная сацыялогія (апытанні перад выбарамі, маркетынгавыя даследванні і да т.п. рэчы).

Стасунак "мэты-сродкі" (*ends-means relationship*) — паводле М. Вэбэра, залежнасць паміж вызначанаю дзеячам мэтаю і сродкамі, абранымі ім дзеля дасягнення тае мэты; адпаведнасць сродкаў дзеяння ягонай мэце ёсць меркай рацыянальнасці дзеянняў асобы.

Стасункі (*relation,-ship*) — дачыненні; у адрозненне ад дачынення стасункі ёсць не толькі ўзаемадзеяннем паміж агентамі, але і пэўным стаўленнем дзеячаў адзін да аднаго і да самога ўзаемадзеяння;

~ трансфармацыйныя (*transformational relations*) — паняцце тэорыі структу-

рацыі Э. Гідэнса, якое абазначае ўзаемадзеянне паміж асобаю і сацыяльнай сістэмаю, дзе кожны з бакоў таго ўзаемадзеяння фармуе і змяняе (трансфармуе) іншы бок.

Статус (*status*) — грамадскае становішча асобы, якое вызначаецца стаўленнем да яе іншых людзей; у тэорыі сацыяльнай стратыфікацыі М. Вэбэра "статус" асобы вызначае стыль яе жыцця.

Статыка, сацыяльная статыка (*statics, social statics*) — паводле А. Конта, адзін з двух раздзелаў сацыялогіі (другі — *сацыяльная дынаміка*), у якім трэба вывучаць сацыяльную з'яву ў пэўны гістарычны момант у пэўным грамадстве, г. зн. не беручы пад увагу змены, што адбываюцца з ёю цягам часу; у нейкай ступені адпавядае сінхранічнаму падыходу.

Стаўленне (*attitude*) — пазіцыя, якую абірае індывід у дачыненні да нейкае з'явы, паводзінаў і г.д.;

~ з увагі на абсалютныя вартасці (*ultimate-value atittude*) — тэрмін структурнага функцыяналізму; абазначае стаўленне дзеяча да тае ці іншае з'явы, якое вызначаюць абсалютныя вартасці, інтэрналізаваныя ім у працэсе сацыялізацыі;

~ натуральнае (*natural attitude*) — стаўленне, адметнае тым, што індывід прымае ўмовы ўласнага жыцця як штосьці належнае, зусім натуральнае.

Страта (*strata*) — група індывідаў, якая займае пэўнае становішча ў сістэме сацыяльнай стратыфікацыі; пласт грамадства.

Стратыфікацыя, сацыяльная стратыфікацыя (*stratification, social stratification*) — герархічная арганізацыя сацыяльных групаў у грамадстве; у структурным функцыяналізме — адна з чатырох падсістэмаў кожнага грамадства.

Структуры, сацыяльныя структуры (*structures, social structures*) — будова грамадства, грамадская герархія.

Структуралізм (*structuralism*) — кірунак у філасофіі, сацыялогіі, псіхааналізе і літаратуразнаўстве, прыхільнікі якога ставяць за мэту вылучыць у вывучанай імі з'яве нейкія нязменныя элементы (структуры), розныя камбінацыі якіх мусяць вызначаць усю магчымую разнастайнасць даследваных з'яваў (казак, як у Пропа, міфаў, як у Леві-Строса, і г.д.).

Структурацыя (*structuration*) — працэс утварэння і ўсталявання структураў (інстытуцыяў); працэс, процілеглы *дэструктурацыі*.

Структуры, сацыяльныя структуры (*structures, social structures*) — тое сама, што *інстытуцыі* або *ўстановы*;

~ медыяцыйныя (*mediating structures*) — структуры, якія яднаюць кожнага індывіда з цэлым грамадствам, напрыклад прафесія, веравызнанне і да т. п. інстытуцыі.

Стылі мыслення (*styles of thought*) — паняцце сацыялогіі К. Мангайма, які лічыў, што сацыялогія ведаў толькі тады зробіцца навукаю, калі, пераймаючы мастацтвазнаўства, вылучыць у мысленні людзей пэўныя стылі, якім уласцівы нейкія нязменныя рысы і асаблівасці.

Сублімацыя (*sublimation*) — паняцце псіхааналізу, якое абазначае перааары-

ентацыю індывідам энергіі свайго лібіда з задавальнення на нейкую іншую дзейнасць, напрыклад на працу.

Субстытут функцыянальны (*functional substitute*) — сацыяльная інстытуцыя, якая можа выконваць функцыю нейкай іншай інстытуцыі ў сацыяльнай сістэме.

Суб'ектывізм (*subjectivism*) — метадалагічны падыход, прыхільнікі якога лічаць адзіным творцам грамадства рэальнага суб'екта (індывіда) і адмаўляюць існаванне нейкіх незалежных ад дзеяча сацыяльных фактараў, якія быццам існуюць самі па сабе, незалежна ад учынкаў індывіда; кірунак, блізкі *валюнтарызму, атамізму, метадалагічнаму індывідуалізму* і *псіхалагізму*.

Сувязь сацыяльная (*social bonds, social cohesion*) — повязь, якая яднае індывідаў у грамадстве і робіць кожнага з іх часткай супольніцтва.

Супер-эга (*super-ego*) — паняцце псіхааналізу (літаральна "звыш-я"), якое абазначае маральныя нормы, засвоеныя індывідам у часе ягонага выхавання, іначай кажучы, сумленне асобы; З. Фройд лічыў, што супер-эга індывіда ёсць інтэрналізаваным вобразам бацькі, адначасна і рэпрэсіўнага, і дасканалага.

Супольнасць (*community*) — 1) згуртаванне людзей, уласцівае традыцыйнаму грамадству; вясковая грамада, парафія; 2) кожнае згуртаванне людзей;

~ **грамадзянская** (*civil society*) — сістэма інстытуцыяў, незалежных ад дзяржавы; сукупнасць вольных аб'яднанняў грамадзян;

~ **палітычная** (*political society*) — дзяржава, сістэма палітычных інстытуцыяў грамадства.

Супольніцтва — тое сама, што і *грамадства*.

Сфера публічная (анг. *public sphere*, ням. *Offentlichkeit*) — інстытуцыі грамадства, незалежныя ад дзяржавы, грамадскасць наагул; тое сама, што і грамадзянская супольнасць; тэрмін уведзены Ю. Габэрмасам.

Сцыентызм (*scientism*) — светапогляд, які аддае перавагу навуцы як спосабу спазнання свету і сцвярджае падабенства прыродазнаўчых і культуразнаўчых навук.

Сям'я (*family*) — адна з найважнейшых сацыяльных супольнасцяў, у якой адбываецца нараджэнне і выхаванне (сацыялізацыя) дзяцей;

~ **нуклеарная** (*nuclear family*) — сям'я, што складаецца з пары бацькоў (маці й бацька) ды іхных дзяцей;

~ **пашыраная** (*extended family*) — традыцыйная сям'я, якая абыймае шырокае кола сваякоў.

Татальнасць (*totality*) — паняцце, шырока ўжыванае ў філасофіі Г. В. Ф. Гегеля, адкуль яно было пазычанае ў марксізм (найбольш ім карысталіся так званыя заходнія марксісты — Лукач, Горкгаймэр, Адорна); абазначае цэлае або кожную ўсеабдымную сістэму.

Таямніца (*secrecy*) — паводле Г. Зімэля, адна з істотных формаў сацыяцыі, якая яднае індывідаў, што валодаюць ведамі або інфармацыяй, якіх не маюць

іншыя людзі; тая форма, на думку Зімэля, шмат што вызначае ў міжасабовых дачыненнях залежна ад таго, ці ведае пэўная асоба супольную таямніцу, ці не.

Тлумачэнне (*explanation*) — метад даследвання, які палягае ў адшуканні прычынаў, што абумовілі пэўную падзею (чаму яна адбылася і чаму здарылася менавіта такім чынам);

~ прычыннае (*causal explanation*) — паняцце, якое ў інтэрпрэтацыйнай сацыялогіі М.Вэбэра процістаўляецца інтэрпрэтацыйнаму разуменню, г.зн. пошуку асабістых матываў пэўных паводзінаў індывіда, адрозна ад пошуку аб'ектыўных прычынаў сацыяльных падзей.

Тоеснасць (*identity*) — атаясамленне індывідам сябе з пэўнаю супольнасцю — сям'ёй, нацыяй, сацыяльным класам і г.д.; усведамленне сваёй еднасці з пэўнай сацыяльнай групаю.

Трыяда (*triad*) — паводле Г. Зімэля, адна з істотных формаў сацыяцыі; сістэма дачыненняў, у якіх бяруць удзел тры чалавекі; розніца ад дыяды, у якой дачыненні паміж двума ўдзельнікамі сацыяцыі адбываюцца наўпрост, без пасярэднікаў; у трыядзе ж стасункі ўжо медыяваныя і звышасабовыя, бо з'яўляецца трэці ўдзельнік; гл. таксама *звышасабовы.*

Тып ідэальны (*ideal type*) — тэарэтычная мадэль, дзе штучна падкрэсліваюцца істотныя рысы з'явы, якую вывучаюць, каб потым параўнаць рэальную з'яву з яе ідэальнай мадэллю; канцэпцыя, распрацаваная М. Вэбэрам.

Тыпізацыі (*typifications*) — тэрмін сацыялагічнай фенаменалогіі А. Шутца; абазначае пэўны тып мадэляў, якім карыстаецца дзеяч (або "звычайны сацыёлаг") дзеля пабудовы ўласных паводзінаў, дзеянняў; тыпізацыі абыймаюць штодзённыя веды, без якіх немагчыма нічога ўчыніць, напрыклад нельга даслаць ліст, калі ты не ведаеш, што такое паштовая скрыня і дзеля чаго яна, навошта існуюць канверт, паштовая марка і г.д.; такім чынам, тыпізацыі ёсць наборам ведаў пра пэўныя сферы штодзённага жыцця.

Тэлеалогія (*teleology*) — тып тлумачэння, у якім з'яву або падзею тлумачаць паводле мэты іхнага існавання.

Тэорыя (*theory*) — згодная сістэма агульных сцверджанняў аб пэўным аспекце рэальнасці;

~ дзеяння (*action theory*) — сацыяльныя тэорыя, якая лічыць найважнейшым фактарам грамадскага жыцця адвольныя ўчынкі асобаў, а не сацыяльную сістэму, або ўпарадкаваныя і санкцыяваныя формы дачыненняў паміж індывідамі; процістаўляецца тэорыі сістэмы; да тэорыяў дзеяння належаць інтэрпрэтацыйная сацыялогія, сімвалічны інтэракцыянізм, фенаменалагічная сацыялогія, этнаметадалогія;

~ сацыяльнага кантракту (*Social Contract theory*) — тэорыя сацыяльнай філасофіі перыяду рэвалюцыяў Новых часоў (Ангельскай, Амэрыканскай, Францускай); найвыдатнейшыя прадстаўнікі Т. Гобс, Дж. Лок і Ж. Ж. Русо; змест тэорыі ў тым, што некалі людзі жылі ў натуральным, г.зн. дзікім, стане, дзе адсутнічалі ўсталяванае людзьмі права й дзяржава, пазней з тых ці іншых прычынаў людзі ўмовіліся аб абмежаванні сваіх суверэнных правоў на карысць дзяржавы, якая была заснаваная ў выніку тае ўмовы, таму галоўная функцыя дзяржавы — ба-

раніць правы грамадзян на падставе дадзеных ёй сацыяльным кантрактам праву; а дзеля таго што дзяржава можа пачаць злоўжываць дадзенымі ёй правамі, дык трэба ўвесці пэўныя механізмы абмежавання ўлады дзяржавы (сістэма падзелу ўлады), калі і гэта не паможа, дык народ мае права паўстаць супраць урада як суверэн, якому ўрэшце належыць усё права;

~ **сістэмы** (*system theory*) — сацыяльная тэорыя, якая выходзіць з ідэі пра перавагу сацыяльнай сістэмы над дзеячам; яе проціпастаўляюць тэорыі дзеяння; да тэорыяў сістэмы належаць пазітывізм, марксізм, структурны функцыяналізм, структуралізм;

~ **структурацыі** (*structuration theory*) — тэорыя сучаснага брытанскага сацыёлага Э. Гідэнса, згодна з якой сацыяльная рэальнасць ёсць няспыннай пабудовай і перабудовай дзеячамі сацыяльных структураў, якія ў сваю чаргу змяняюць дзеячаў;

~ **сярэдняга роўню** (*theories of the middle range*) — тэрмін прапанаваны Р. Мэртанам, які лічыў больш прыдатнымі для апісання грамадства не грандыёзныя і занадта адцягненыя тэорыі, а тэорыі сярэдняй ступені абстракцыі ад рэальных сацыяльных падзеяў;

~ **"грандыёзная"** (*"grand theory"*) — сацыялагічная тэорыя вялікай ступені абстракцыі, якая прэтэндуе на вытлумачэнне ўсяе эвалюцыі грамадства і, такім чынам, блізкая да філасофіі гісторыі; была ўласцівая першапачатковай стадыі развіцця сацыялогіі, найперш пазітывізму й марксізму, класічнай сацыялогіі — Дзюркейму, у пэўнай ступені Зімэлю й Вэбэру, а ў найноўшыя часы — Парсанзу, паслядоўнікам марксізму (франкфурцкая школа і структуралістычны марксізм), а таксама тэарэтыкам пасляіндустрыйнага грамадства;

~ **крытычная** (*critical theory*) — сацыяльная тэорыя, якая ставіць за мэту не толькі даследзіны над сацыяльнай рэальнасцю, але і яе крытыку (масавага грамадства, індустрыі культуры, адчужэння і г.д.); тэрмін прапанаваны сябрам франкфурцкае школы Горкгаймэрам;

~ **традыцыйная** (*traditional theory*) — паводле тэарэтыкаў франкфурцкае школы, пазітывістычная тэорыя грамадства, якая мае на мэце толькі даследванне сацыяльнай рэальнасці, а перабудову грамадства лічыць справай палітыкаў і грамадскіх дзеячаў.

Увыдатняць (*emphasise*) — падкрэсліваць, рабіць больш выразным, надаваць большае значэнне пэўнаму аспекту рэальнасці коштам іншых.

Угода (*convention*) — кожнае штучнае сацыяльнае правіла або норма.

Удзельнікі (*members*) — паняцце этнаметадалогіі, якім абазначаюць дзеячаў, тых, хто ў сваім штодзённым жыцці (сваімі ўчынкамі, выбарамі і г. д.) творыць, будуе грамадства.

Узор (*pattern*) — замацаваны і ўхвалены грамадствам спосаб паводзінаў; мае два аспекты — практычны (тэхналогія штодзённых паводзінаў) і нарматыўны (паводзіны, якія ўхваляюцца цэлым грамадствам або ягонай часткай).

Улада (*power*) — сістэма дачыненняў "панаванне — падпарадкаванне", у якой адзін бок (панавальны) вызначае правілы паводзінаў, ■ другі бок (падпарадкаваны) іх прымае; М. Вэбэр адрозніваў "уладу" ад "панавання", першую ён лічыў про-

ста кантролем над дзеяннямі нейкай асобы або групы, панаванне ж, на ягоную думку, ёсць двухбаковым дачыненнем, у якім адзін бок кантралюе другі, а той другі прызнае законнасць, легітымнасць таго кантролю над сваімі дзеяннямі; такім чынам, паводле Вэбэра, панаванне ёсць законнаю ўладай; гл. таксама *валадарства*, *гегемонія*, *панаванне*, *падпарадкаванне*.

Упадабанні — тое сама, што і *прэферэнцыі*.

Урад (*government*) — форма дзяржаўнага кіравання, сістэма палітычных інстытуцыяў.

Урэчаўленне — тое сама, што і *рэіфікацыя*.

Установа, грамадская ўстанова — тое сама, што й *інстытуцыя* або сацыяльныя структуры.

Утопія (*utopia*) — паняцце сацыялогіі К. Мангайма; абазначае светапогляд, адэпты якога зважаюць адно на тыя элементы актуальнага сацыяльнага жыцця, што сведчаць, на думку адэптаў утопіі, пра хуткую змену цяперашняга парадку рэчаў і не зважаюць на тыя складнікі сітуацыі, якія сведчаць пра яе трываласць і нязменнасць.

Утылітарызм (*utilitarianism*) — кірунак у філасофіі і палітычнай эканоміі, заснавальнік Джэрэмі Бэнтам; назоў кірунку паходзіць ад аднаго з яго найважнейшых паняццяў — ад паняцця "карыснасць" (*utility*); паводле Бэнтама і ягоных паслядоўнікаў (сярод якіх быў і Дж. С. Міл), мэтай дзейнасці чалавека ёсць дасягненне шчасця і ўнікненне пакутаў; усе ўчынкі людзей і рэчы, што існуюць у свеце, трэба ацэньваць з пункту гледжання іх карыснасці; маральным ёсць усё, што спрыяе найбольшаму шчасцю найбольшай колькасці людзей (так званай максімізацыі шчасця).

Ухвалены (*sanctioned*) — санкцыянаваны, дазволены грамадствам.

Уяўленні супольныя (*collective representations*) — тэрмін, уведзены Э. Дзюркеймам; абазначае ўяўленні пра свет і пра людзей, уласцівыя вялікай колькасці індывідаў, што робіць магчымым паразуменне і ўзаемадзеянне паміж імі, і значыць, робіць магчымым самое грамадства; канцэпцыя, блізкая да паняцця паспалітае згоды і супольнай свядомасці.

Факты сацыяльныя (*social facts*) — адно з найважнейшых паняццяў сацыялогіі Э. Дзюркейма, які сцвярджаў, што трэба разглядаць сацыяльныя факты як рэчы, гэта значыць як штосьці аб'ектыўнае, незалежнае ад індывіда.

Фармацыя сацыяльная (*social formation*) — тэрмін марксізму, якім абазначаюць пэўны тып арганізацыі грамадства з пэўным, толькі яму ўласцівым спосабам вытворчасці, якому адпавядае пэўны стан грамадскай думкі.

Фенаменалогія (*phenomenology*) — кірунак у філасофіі (заснаваны нямецкім філосафам Э. Гусэрлем), прыхільнікі якога ставяць за мэту вылучэнне і даследванне "чыстай свядомасці" суб'екта, вызваленай ад штодзённых уяўленняў пра свет; гл. таксама *рэдукцыя фенаменалагічная*;

~ сацыялагічная (*sociological phenomenology*) — кірунак у сацыялогіі (заснавальнік А. Шутц), які бярэ за мэту вывучэнне штодзённых уяўленняў звычайнага чалавека пра свет, спосабаў ягоных штодзённых паводзінаў.

Фетышызм (*fetishism*) — сакралізацыя, ператварэнне нейкай рэчы ў святыню, якая напраўду ёсць фальшываю; слова паходзіць ад назову пэўных культавых рэчаў у прымітыўных народаў (фетыш);

~ **таварны** (*commodity fetishism*) — тэрмін марксізму, які абазначае, што ў капіталістычнай эканоміцы прадукты, створаныя чалавекам, з прычыны вялікай ролі ў гэтай эканоміцы абменнай вартасці пачынаюць паводзіць сябе нібы самастойныя рэчы, якія самі вызначаюць дачыненні паміж людзьмі.

Фіналізацыя гісторыі (*finalisation*) — канцэпцыя, паводле якой гісторыя мае сваю прыхаваную мэту, што мусіць быць урэшце дасягнутая і, такім чынам, гісторыя мае скончыцца; упершыню была сфармуляваная ў сацыяльнай філасофіі Г. В. Ф. Гегеля, адкуль запазычаная ў марксізм; у найноўшыя часы канцэпцыю зноў актуалізаваў амэрыканскі філосаф і футуролаг Ф. Фукуяма як ідэю "канца (або сканчэння) гісторыі".

Форма (*form*) — тэрмін сацыялогіі Г. Зімэля, які абазначае спосаб аб'яднання асобаў у супольнасць, ці ў грамадства; паводле Г. Зімэля, менавіта формы згуртавання людзей, або, як ён кажа, формы сацыяцыі, ёсць грамадствам, а не змест тых формаў.

~ **істотныя формы** (*great forms*) — тэрмін Зімэлевай сацыялогіі, якім ён абазначыў тыя формы міжасабовых дачыненняў, што адыгрываюць найважнейшую ролю ў стварэнні й захаванні грамадства;

~ **чыстая** (*pure form*) — тэрмін сацыялагічнай канцэпцыі Г. Зімэля, які абазначае форму міжасабовых дачыненняў незалежна ад іхнага зместу; на думку Г. Зімэля, вылучэнне і даследванне чыстых формаў ёсць мэтаю сацыялогіі.

Фрагментацыя (*fragmentation*) — расцярушанне, разрэджанне; у сацыялогіі паняцце абазначае індывідуалізацыю грамадскага жыцця, аддаленне індывідаў адзін ад аднаго; гл. таксама *адчужэнне*, *дыстанцыя*.

Функцыя (*function*) — адно з галоўных паняццяў структурнага функцыяналізму; абазначае заданне, якое выконвае пэўная інстытуцыя ў грамадстве дзеля ягонага захавання;

~ **відавочная** (*manifest function*) — тэрмін сацыялогіі Р. Мэртана; выразна бачная мэта пэўнага дзеяння асобы або групы;

~ **прыхаваная** (*latent function*) — тэрмін сацыялогіі Р. Мэртана; прыхаваная, невідавочная мэта пэўнага дзеяння асобы ці групы.

Функцыяналізм, структурны функцыяналізм (*functionalism*) — кірунак у сацыялогіі (заснавальнік Т.Парсанз), які панаваў у гэтай навуцы ад заканчэння Другой сусветнай вайны да 70-х гадоў; прыхільнікі кірунку найбольшую ўвагу аддаюць вывучэнню функцыяў пэўных інстытуцыяў у грамадстве, іхнай ролі ў захаванні грамадства;

~ **агульны** (*general functionalism*) — версія структурнага функцыяналізму, прыхільнікі якой (Дэйвіс і Мэртан) зважаюць не толькі на нармальнае функцыянаванне грамадства, але бяруць пад увагу і дэвіяцыю, збочванне з слушнага шляху;

~ **нарматыўны** (*normative functionalism*) — плынь у структурным функцыяналізме, прыхільнікі якой (найперш Т. Парсанз) лічаць падставай згуртаванасці

грамадства ўніверсальныя каштоўнасці (нарматыўны аспект) і найбольшую ўвагу аддаюць захаванню салідарнасці й раўнавагі сацыяльнай сістэмы, пагарджаючы разнастайнымі адхіленнямі ад “нормы” ў жыцці грамадства.

Хаванне (*retreatism*) — паводле класіфікацыі Р. Мэртана, адзін з тыпаў прыстасавання асобы да сацыяльнага асяроддзя, калі асоба адмаўляе і ўхваленыя грамадствам мэты і санкцыянаваныя грамадствам спосабы іхнага дасягнення; гл. таксама *адаптацыя*, *канфармізм*, *рытуалізм*, *навацыя*, *паўстанне*.

Халізм (*holism*) — метадалагічны падыход, прыхільнікі якога выходзяць з таго, што цэлае мае перавагу над сваімі часткамі, таму кожны элемент сістэмы разглядаюць з пункту гледжання цэлага, або ўсяе сістэмы; іначай кажучы, сістэмны падыход, процілеглы *атамізму*; гл. таксама *тэорыя сістэмы*, *калектывізм метадалагічны*.

Хаўрус (*union*) — альянс, саюз.

Цвярозы розум (*common sense*) — звычайнае разуменне пэўнай рэчы, уласцівае кожнаму здароваму чалавеку.

Цыркуляцыя элітаў (*circulation of elites*) — канцэпцыя В. Парэты, згодна з якою гісторыя грамадстваў ёсць працэсам няспыннае замены кіраўнічае эліты.

Чыннік (*factor*) — фактар.

“Чыстыя формы сацыяцыі” (*‘pure forms of sociation’*) — на думку Г. Зімэля, галоўны аб’ект вывучэння сацыялогіі, якая павінна даследваць толькі спосабы згуртавання індывідаў у групы, не зважаючы на змест дачыненняў у тых формах паміж іх удзельнікамі.

Эвалюцыя (*evolution*) — разгортванне, вылучэнне, развіццё; працэс, процілеглы *дысалюцыі*.

Эвалюцыянізм (*evolutionism*) — метадалагічны падыход, які грунтуецца на дапушчэнні аб падабенстве арганічных і сацыяльных працэсаў і сцвярджае, што гісторыя ёсць працэсам эвалюцыі, г. зн. удасканалення, развіцця грамадства.

Эга (*ego*) — паняцце псіхааналізу, якое абазначае самасвядомасць чалавека (з лац. “я”); адзін з трох складнікаў (разам з ід і супер-эга) псіхікі асобы.

Эксплліцытны (*explicit*) — відавочны, бачны, выразны, ясны; тэрмін паводле значэння процілеглы паняццю *імпліцытны*.

Элімінацыя (*elimination*) — выдаленне, выманне, выкрэсліванне, выкасоўванне.

Эліта (*elite*) — лепшая частка грамадства; нешматлікая група індывідаў, якія займаюць найвышэйшае становішча ў грамадстве; кіраўнічы клас.

Эмансіпацыя (*emancipation*) — паняцце сацыяльнай тэорыі франкфурцкае школы, даследнікі якой лічылі, што навука мусіць не толькі вывучаць, але і крытыкаваць грамадства (гл. *крытычная тэорыя*), каб скасаваць адмоўныя праявы ў ягоным жыцці (адчужэнне, фрагментацыю, ананімнасць і г. д.) дзеля вызвалення чалавека.

Эмпірызм (*empiricism*) — метадалагічны падыход, прыхільнікі якога свядома адмаўляюцца ад фармулявання тэарэтычных, г.зн. адцягненых, сцверджанняў і аддаюць увагу толькі фактам.

Эпістэмалогія (*epistemology*) — раздзел філасофіі, у якім вывучаюць працэс пазнання чалавекам свету.

Эпіфеномен (*epiphenomen*) — спадарожная, пабочная з'ява.

Эсэнцыялізм метадалагічны (*methodological essentialism*) — тэрмін, прапанаваны К. Попэрам "дзеля характарыстыкі поглядаў, якіх трымаўся Плятон і шмат хто з ягоных паслядоўнікаў, згодна з якімі заданнем чыстых ведаў, або "навукі", ёсць адкрыццё і апісанне сапраўднае натуры рэчаў, іхнай прыхаванай прыроды або сутнасці".

Этнаметадалогія (*ethnomethodology*) — кірунак у сацыялогіі (заснавальнік Г. Гарфінкел), прыхільнікі якога бяруць за мэту вывучэнне стратэгіяў, якімі карыстаюцца ў штодзённым жыцці простыя, паспалітыя людзі.

Як знаходзіць (як знайсці) (*take-for-granted*) — паняцце фенаменалагічнай сацыялогіі, якое абазначае, што асоба ставіцца да чагосьці як да належнага, натуральнага, лічыць, што так яно і павінна быць; прымета *натуральнага стаўлення* асобы да рэальнасці.

Навучальнае выданне

Элан Суїнджвуд

Сціслая гісторыя сацыялагічнай думкі

Рэдактар
Алена Трусава

Карэктар
Яніна Марціновіч

Малодшы рэдактар
Алена Наварай

Набор
Людміла Сарока

Макетаванне
Кастусь Санько

Вокладка
Пётра Анансон

Падпісана да друку 27.07.99. Фармат $60 \times 90^{1}/_{16}$. Папера афсетная. Гарнітура Arial. Афсетны друк. Ум. друк. арк. 22,0. Ул.-выд. арк. 24,6. Наклад 1000 паасобнікаў. Замова № 3287.

Выдавецтва «Тэхналогія». ЛВ № 73 ад 12.11.97. Сертыфікат выдавецкай дзейнасці МН № 0000385. 220007, Мінск, вул. Магілеўская, 43.

Ордэна Працоўнага Чырвонага Сцяга паліграфкамбінат ВПП імя Я. Коласа. 220005, Мінск, вул. Чырвоная, 23.

Суінджвуд Элан

С 38 Сціслая гісторыя сацыялагічнай думкі / Пад рэд. У. Маруціка. — Мн.: Тэхналогія, 1999. — 349 с.
ISBN 985-6234-68-9

Кніга прапануе кароткую, але надзвычай удала скампанаваную гісторыю сацыялогіі і складаецца з трох частак. У першай частцы разглядаюцца ўмовы фармавання сацыяльнай думкі ў XVIII ст. і далейшае яе развіццё ў пазітывізм, эвалюцыянізм і марксізм. У другой — апісана складаная рэакцыя на пазітывізм і марксізм прадстаўнікоў класічнай сацыялогіі (Вэбэр, Дзюркейм, Зімэль і інш.). У трэцяй частцы даследуюцца найбольш вострыя праблемы сацыялогіі Новых часоў і найважнейшыя тэарэтычныя падыходы да іх развязання ў нашы дні.

Сістэматычны выклад навуковых канцэпцыяў і багатая бібліяграфія гарантуюць, што кніга будзе добрым дапаможнікам для студэнтаў, аспірантаў, выкладчыкаў, усіх, хто цікавіцца гісторыяй развіцця грамадскіх навук.

УДК 316(091)(075.8)
ББК 60.5 Я73

ВЫДАВЕЦТВА «ТЭХНАЛОГІЯ» ВЫПУСЦІЛА І РАСПАЎСЮДЖВАЕ НАСТУПНЫЯ КНІГІ:

Лоўзі Джон. **Гістарычныя ўводзіны ў філасофію навукі** / Пер. з анг. 1995. — 328 с.

Дапаможнік для журналістаў Цэнтральнай і Усходняй Эўропы / Пер. з анг. 1995. — 176 с.

Брэтон Філіп, Сэрж Пру. **Выбух камунікацыі:** Нараджэнне новай ідэалогіі / Пер. з фр. 1995. — 336 с.

Говард Майкл. **Сучасная культурная антрапалогія** / Пер. з анг. 1996. — 478 с.

Бэрдшоў Джон (пры ўдзеле *Энды Роса*). **Эканоміка:** Дапаможнік для студэнтаў. Ч. 1: Уводзіны. Мікраэканоміка / Пер. з анг. 1996. — 528 с.

Дэні Анры. **Гісторыя эканамічнай думкі**: Дапаможнік для студэнтаў / Пер. з фр. 1996. — 734 с.

Бэрдшоў Джон (пры ўдзеле *Энды Роса*). **Эканоміка:** Дапаможнік для студэнтаў. Ч. 2: Макраэканоміка / Пер. з анг. 1999. — 548 с.

Суінджвуд Элан. **Сціслая гісторыя сацыялагічнай думкі** / Пер. з анг. 1999. — 349 с.

Анталогія сучаснай палітычнай філасофіі / Укл. *Янаш Кіш*; Пер. з анг. 1999. — 465 с.

Выдавецтва
«Тэхналогія»
займаецца выданнем навуковай, навучальнай, навукова-папулярнай, даведкавай ды іншай грамадска значнай літаратуры.

Элан Суінджвуд

Сцісланая гісторыя сацыялагічнай думкі

Кніга будзе выдатным падручнікам для ўсіх, хто вывучае сацыялогію, і дапаможнікам для тых, хто проста мае цікавасць да гэтай навукі. Багаты настаўніцкі досвед аўтара (а ён выкладае сацыялогію ў адной з найлепшых вышэйшых навучальных установаў Эўропы — Лонданскай Школе Эканомікі ўжо больш як 25 гадоў) дазволіў яму сцісла і цікава пераказаць гісторыю сацыялагічнай навукі. Кніга знаёміць чытача з найбольш вострымі праблемамі сацыялогіі і найважнейшымі тэарэтычнымі падыходамі да іх развязання. Тым, хто пасля яе прачытання захоча працягнуць свае заняткі сацыялогіяй і бліжэй пазнаёміцца з яе праблемамі, аўтар прапануе багатую бібліяграфію. Зарыентавацца ў ёй чытачу дапаможа спецыяльны раздзел "Дадатковае чытанне", змешчаны пры канцы кнігі. Тамсама чытач знойдзе і невялікі тлумачальны слоўнік сацыялагічных тэрмінаў, які, будзем спадзявацца, дапаможа яму хутчэй навучыцца сацыялогіі.

ISBN 985-6234-68-9

